Das

johanneische Evangelium.

Das
johanneische Evangelium

nach seiner Eigenthümlichkeit

geschildert und erklärt

von

Chr. Ernst Luthardt,
Licentiat, Repetent und Privatdocent der Theologie zu Erlangen.

Erste Abtheilung.

Nürnberg.
Verlag von Conrad Geiger.
1852.

Schnellpressendruck von C. H. Kunstmann in Erlangen.

Vorrede.

Die Aufgabe, welche ich mir in vorliegender Bearbeitung des vierten Evangeliums stellte, war zunächst eine Charakteristik desselben, welche in ihrer Ausführung zwar bestimmt durch die neueren Arbeiten über diese Schrift, vor Allem durch die bekannte Abhandlung Baur's über die Composition des joh. Ev., doch zugleich eine über diese polemische Rücksicht hinausgehende Bedeutung haben sollte. Da die evangelische Schrift als Ganzes zum Gegenstand der Besprechung gemacht werden sollte, mußte vor Allem ihre Integrität feststehen: daher tritt der Nachweis dieser als nothwendige Voraussetzung der folgenden Untersuchungen an die Spitze. Die über das Evangelium selbst aufgestellte Ansicht mußte sodann im Einzelnen nachgewiesen werden. Somit ergab sich die Aufgabe, welche der sechste Abschnitt zu lösen sucht. Dadurch erhält diese Schrift zugleich den Charakter eines Commentars, nur eben von dem Gesichtspunkt aus, welcher der ganzen Arbeit zu Grunde liegt. Um sie für diesen Zweck noch geeigneter zu machen, habe ich das Verzeichniß der in den ersten fünf Abschnitten behandelten Stellen vorausgeschickt. So wird, hoffe ich, nichts Wesentliches von

dem vermißt werden, was man in einem Commentar zu finden gewohnt und berechtigt ist.

Die zweite dem Umfang nach jedenfalls geringere Abtheilung wird bis Ostern 1853, so Gott will, erscheinen.

Ich habe mich, von der kritischen Frage ganz absehend, durchweg an das Evangelium selbst gehalten und von der Vergleichung mit den Briefen wie mit der Apokalypse Umgang genommen. Eben weil solche Untersuchungen der einzelnen Schriften erst vorausgehen müssen, ehe über das Verhältniß derselben zu einander ein Urtheil abgegeben werden kann, glaubte ich die Besprechnng des Evangeliums rein für sich durchführen zu müssen. Ich habe deshalb auch, um mein Urtheil frei zu erhalten, sowohl seit Jahren weder die Apokalypse noch etwas über dieselbe gelesen, als auch auf Lücke's comparative Sprachcharakteristik in seiner Einleitung zur Offenbarung keine Rücksicht genommen.

Aus Versehen habe ich nach der 4. Auflage von Winer's Grammatik (1836) statt nach der neueren citirt. Ich bitte die Verweisungen darnach ändern zu wollen.

Der einzelnen Beziehungen auf Baur sind weniger geworden, als ich anfangs dachte. Wozu auch? Ist doch die ganze Schrift in Gegensatz zu ihm geschrieben. Aber ich glaube nicht, daß er mir wird vorwerfen können, ich hätte nichts von ihm gelernt. Vielmehr bekenne ich gerne und dankbar, daß mich seine Arbeit im Verständniß des Evangeliums im Ganzen wie im Einzelnen nicht wenig gefördert hat. Was die Einzelpolemik betrifft, so hat Brückner in der neuen Bearbeitung des Commentars von de Wette des Trefflichen so viel beigebracht, daß man sie um so weniger in meiner Schrift vermissen wird. Es war dieser Band schon geschrieben, als ich Brückner kennen lernte; nur bei der Durchsicht konnte ich dann noch Rücksicht auf ihn nehmen und Einzelnes benützen. Es war mir

eine große Freude in so vielen Punkten, besonders seiner vorzüglichen Einleitung, mit ihm zusammengetroffen zu sein.

Die Grundlage dieser Schrift bildet zum Theil meine Abhandlung **de compositione evangelii Joannei. Norimb. Sumpt. Geigeri.** Wenn ich diese in vorliegender Schrift fast gar nicht berücksichtigt habe, ob ich gleich mehrfach von ihr abging, so geschah das, um nicht den Schein zu erregen, als legte ich mehr Gewicht auf sie als sie verdient. Weiß ich doch selbst nur allzugut, wie ungenügend sie ist, und bei der Kürze der Zeit, in welcher sie zu schreiben war, ausfallen mußte. Wenn sie mehr berücksichtigt und besser recensirt wurde, als ich hoffen durfte, so danke ich das mehr nachsichtiger Freundlichkeit als strenger Gerechtigkeit. Möchte ich in dieser Arbeit etwas Tüchtigeres geliefert haben! Und möchte ihr dieselbe nachsichtige Freundlichkeit der Beurtheilung zu Theil werden!

Ich habe an nicht wenigen Stellen mich gegen Lücke erklären müssen. Ich hoffe, man wird darin nicht ein Verkennen der großen Verdienste finden, welche sich dieser Gelehrte um das Verständniß des 4. Evangeliums erworben hat. Wenigstens mit Willen habe ich dieß niemals außer Augen gesetzt. Es sind nun 10 Jahre, seit ich seinen Commentar zum ersten Mal studirte. Je mehr ich mich seitdem mit dieser mir von jener Zeit an besonders lieb gewordenen neutest. Schrift beschäftigte, um so weniger habe ich gering zu achten gelernt, was Lücke für dieselbe geleistet. Wenn ich ferner auch gegen Ebrard öfter polemisch mich auszusprechen veranlaßt war, so wird mir mein Freund glauben, daß ich dabei keinen Augenblick vergessen habe, welchen Dank die Kirche und die Theologie dem Ernst und der Eindringlichkeit seiner apolegetischen Thätigkeit und Leistungen schuldig ist.

Mit Hofmann's Namen hätte ich am liebsten mein Buch geschmückt, wenn ich nicht gefürchtet hätte, dabei mehr auf den

Schmuck meines Buches als seines Namens bedacht zu sein. Er gilt mir als erster Repräsentant derjenigen Richtung der biblischen Theologie, auf deren Bahnen zu gehn und zu arbeiten ich vor Allem begehre. Wie für Verständniß der h. Schrift überhaupt, so insbesondere auch dieses Evangeliums danke ich ihm weitaus am meisten. Wie sich dieß nicht selten bis in das Einzelne der Erklärung erstrecke, ohne daß es immer speziell bemerkt werden konnte, wird er selbst am Besten erkennen. Man mag das immerhin Abhängigkeit nennen — warum sollte ich sie zu bekennen Anstand nehmen? Es ist ebenso billig, daß ich es thue, als ich es freudig thue. Dieß Verhältniß hindert nicht, daß nicht, was ich von ihm mir angeeignet habe, mein geistiges Besitzthum geworden wäre. Möge was Eigenes sich mit dem Seinigen hier verbunden, desselben nicht unwürdig sein. Schrift aus Schrift, das Einzelne aus dem Zusammenhang der Schrift, aus dem Einzelnen den Organismus der Schrift, das N. Testament aus dem A. zu verstehen: das ist es, was sein energischer und bahnbrechender Vorgang in seinen beiden Werken uns lehrt und was ich täglich mehr zu lernen bemüht bin.

Ob die Liebhaber der Theosophie unter meinen Freunden mit dieser Charakteristik und Auslegung des joh. Evangeliums zufrieden sein werden, weiß ich nicht. Mögen sie die Zurückhaltung, die sie finden werden, als heilige Scheu deuten, die Reinheit der Schrifterkenntniß zu trüben. Noch ist weder der Schriftorganismus noch der nächste Schriftverstand des direkt Ausgesagten meines Bedünkens bereits so weit erkannt und ausgemessen, daß wir ohne Bedenken wagen dürften, bei der Auslegung sofort immer durch die Buchstaben und Zeilen der Schrift hindurch in die theosophische Grundweisheit zu schauen. Noch kann vielleicht die Theologie der Gegenwart nicht Alles tragen, was ihr die Theosophie zu sagen hat. So wollte ich mich denn lieber bescheiden, um mir nicht die Klarheit des Blicks

auf das Nächste zu verwirren. Wir haben zunächst Aufgabe wie Mittelgebiet genug an dem Realismus der Schriftanschauung, von welchem aus unsere ganze gewöhnliche Weltanschauung revidirt werden muß. Diesen Realismus in die so spiritualistisch gewordene Theologie zu seinem Theil wieder mehr eingeführt zu haben, gehört nicht zu den geringsten Verdiensten Hofmann's.

Seinem Namen noch einige andere hinzuzufügen, da ich zum ersten Male mit einer größeren Schrift in die Oeffentlichkeit trete, ist mir ebenso Bedürfniß als es Pflicht der Dankbarkeit ist. Ihr Gedächtniß verbindet sich zunächst mit dem vielverehrten Namen des früheren Rektors des Nürnberger Gymnasiums, Carl Ludwig Roth, dessen ehrwürdiges Haupt stets frische Kränze reicher Frucht noch lange zieren mögen! Dem, welcher praktische und wissenschaftliche Thätigkeit in Einem verbindend, eine Freude und ein Segen unsrer Kirche, mir auf der Schule wie auf der Universität Lehrer und Berather war, Thomasius, verdanke ich die geistliche, meinem theuren Lehrer Nägelsbach die geistige Erweckung. Da ich, gegen vier Jahre, in Lehrthätigkeit an den Gymnasien zu München stand, hat die Erinnerung seines Unterrichts mir die ruhige Wärme innerer Begeisterung gegeben, welche die nächste Vermittlung der tiefstgehenden, weil sittlichen Einwirkung auf den Menschen im Schüler ist. Von Harleß aber habe ich, wie zuerst neutestamentliche Exegese, so nachher auch gelernt, die Zukunft der Kirche Christi im lutherischen Bekenntniß zu sehen.

Einen Namen möchte ich an diese noch reihen, den Namen eines Seligen: es ist August Emil von Schaden. Ich hoffte diese Schrift dem Genesenen in die Hand geben zu können. Er hätte sich vielleicht gefreut, manche Frucht auch seines Samens darin zu finden. Nun ist der Reichthum seines Geistes sammt der reichen Liebe seines Gemüthes uns zu früh genom-

men worden. In den höchsten Anschauungen bewegte sich am liebsten sein Geist. Es ist ihm vergönnt, sie nunmehr ohne Hülle genießen zu dürfen, während wir sie noch im Spiegel des Wortes erblicken und von hier aus ihre Bilder in die Seele aufzunehmen suchen.

Möchte ich denn auch das Wort des Evangelisten unentstellt in mich aufgenommen und in seiner Schilderung und Deutung nicht allzu getrübt wiedergegeben haben! Und möchte das Geringe, was hier geboten wird, vor Gottes Augen nicht ganz unwerth befunden werden, zu seinem kleinen Theil beizutragen zur Förderung der Gemeinde Jesu Christi in der Erkenntniß Seiner heiligenden und beseligenden Wahrheit!

Erlangen, den 13ten September 1852.

Der Verfasser.

Uebersicht des Inhalts.

Das

johanneische Evangelium.

Das

johanneische Evangelium

nach seiner Eigenthümlichkeit

geschildert und erklärt

von

Chr. Ernst Luthardt,
Licentiat, Repetent und Privatdocent der Theologie zu Erlangen.

Erste Abtheilung.

Nürnberg.
Verlag von Conrad Geiger.
1852.

Schnellpressendruck von C. H. Kunstmann in Erlangen.

Vorrede.

Die Aufgabe, welche ich mir in vorliegender Bearbeitung des vierten Evangeliums stellte, war zunächst eine Charakteristik desselben, welche in ihrer Ausführung zwar bestimmt durch die neueren Arbeiten über diese Schrift, vor Allem durch die bekannte Abhandlung Baur's über die Composition des joh. Ev., doch zugleich eine über diese polemische Rücksicht hinausgehende Bedeutung haben sollte. Da die evangelische Schrift als Ganzes zum Gegenstand der Besprechung gemacht werden sollte, mußte vor Allem ihre Integrität feststehen: daher tritt der Nachweis dieser als nothwendige Voraussetzung der folgenden Untersuchungen an die Spitze. Die über das Evangelium selbst aufgestellte Ansicht mußte sodann im Einzelnen nachgewiesen werden. Somit ergab sich die Aufgabe, welche der sechste Abschnitt zu lösen sucht. Dadurch erhält diese Schrift zugleich den Charakter eines Commentars, nur eben von dem Gesichtspunkt aus, welcher der ganzen Arbeit zu Grunde liegt. Um sie für diesen Zweck noch geeigneter zu machen, habe ich das Verzeichniß der in den ersten fünf Abschnitten behandelten Stellen vorausgeschickt. So wird, hoffe ich, nichts Wesentliches von

dem vermißt werden, was man in einem Commentar zu finden gewohnt und berechtigt ist.

Die zweite dem Umfang nach jedenfalls geringere Abtheilung wird bis Ostern 1853, so Gott will, erscheinen.

Ich habe mich, von der kritischen Frage ganz absehend, durchweg an das Evangelium selbst gehalten und von der Vergleichung mit den Briefen wie mit der Apokalypse Umgang genommen. Eben weil solche Untersuchungen der einzelnen Schriften erst vorausgehen müssen, ehe über das Verhältniß derselben zu einander ein Urtheil abgegeben werden kann, glaubte ich die Besprechnng des Evangeliums rein für sich durchführen zu müssen. Ich habe deshalb auch, um mein Urtheil frei zu erhalten, sowohl seit Jahren weder die Apokalypse noch etwas über dieselbe gelesen, als auch auf Lücke's comparative Sprachcharakteristik in seiner Einleitung zur Offenbarung keine Rücksicht genommen.

Aus Versehen habe ich nach der 4. Auflage von Winer's Grammatik (1836) statt nach der neueren citirt. Ich bitte die Verweisungen darnach ändern zu wollen.

Der einzelnen Beziehungen auf Baur sind weniger geworden, als ich anfangs dachte. Wozu auch? Ist doch die ganze Schrift in Gegensatz zu ihm geschrieben. Aber ich glaube nicht, daß er mir wird vorwerfen können, ich hätte nichts von ihm gelernt. Vielmehr bekenne ich gerne und dankbar, daß mich seine Arbeit im Verständniß des Evangeliums im Ganzen wie im Einzelnen nicht wenig gefördert hat. Was die Einzelpolemik betrifft, so hat Brückner in der neuen Bearbeitung des Commentars von de Wette des Trefflichen so viel beigebracht, daß man sie um so weniger in meiner Schrift vermissen wird. Es war dieser Band schon geschrieben, als ich Brückner kennen lernte; nur bei der Durchsicht konnte ich dann noch Rücksicht auf ihn nehmen und Einzelnes benützen. Es war mir

eine große Freude in so vielen Punkten, besonders seiner vorzüglichen Einleitung, mit ihm zusammengetroffen zu sein.

Die Grundlage dieser Schrift bildet zum Theil meine Abhandlung **de compositione evangelii Joannei. Norimb. Sumpt. Geigeri.** Wenn ich diese in vorliegender Schrift fast gar nicht berücksichtigt habe, ob ich gleich mehrfach von ihr abging, so geschah das, um nicht den Schein zu erregen, als legte ich mehr Gewicht auf sie als sie verdient. Weiß ich doch selbst nur allzugut, wie ungenügend sie ist, und bei der Kürze der Zeit, in welcher sie zu schreiben war, ausfallen mußte. Wenn sie mehr berücksichtigt und besser recensirt wurde, als ich hoffen durfte, so danke ich das mehr nachsichtiger Freundlichkeit als strenger Gerechtigkeit. Möchte ich in dieser Arbeit etwas Tüchtigeres geliefert haben! Und möchte ihr dieselbe nachsichtige Freundlichkeit der Beurtheilung zu Theil werden!

Ich habe an nicht wenigen Stellen mich gegen Lücke erklären müssen. Ich hoffe, man wird darin nicht ein Verkennen der großen Verdienste finden, welche sich dieser Gelehrte um das Verständniß des 4. Evangeliums erworben hat. Wenigstens mit Willen habe ich dieß niemals außer Augen gesetzt. Es sind nun 10 Jahre, seit ich seinen Commentar zum ersten Mal studirte. Je mehr ich mich seitdem mit dieser mir von jener Zeit an besonders lieb gewordenen neutest. Schrift beschäftigte, um so weniger habe ich gering zu achten gelernt, was Lücke für dieselbe geleistet. Wenn ich ferner auch gegen Ebrard öfter polemisch mich auszusprechen veranlaßt war, so wird mir mein Freund glauben, daß ich dabei keinen Augenblick vergessen habe, welchen Dank die Kirche und die Theologie dem Ernst und der Eindringlichkeit seiner apolegetischen Thätigkeit und Leistungen schuldig ist.

Mit Hofmann's Namen hätte ich am liebsten mein Buch geschmückt, wenn ich nicht gefürchtet hätte, dabei mehr auf den

Schmuck meines Buches als seines Namens bedacht zu sein. Er gilt mir als erster Repräsentant derjenigen Richtung der biblischen Theologie, auf deren Bahnen zu gehn und zu arbeiten ich vor Allem begehre. Wie für Verständniß der h. Schrift überhaupt, so insbesondere auch dieses Evangeliums danke ich ihm weitaus am meisten. Wie sich dieß nicht selten bis in das Einzelne der Erklärung erstrecke, ohne daß es immer speziell bemerkt werden konnte, wird er selbst am Besten erkennen. Man mag das immerhin Abhängigkeit nennen — warum sollte ich sie zu bekennen Anstand nehmen? Es ist ebenso billig, daß ich es thue, als ich es freudig thue. Dieß Verhältniß hindert nicht, daß nicht, was ich von ihm mir angeeignet habe, mein geistiges Besitzthum geworden wäre. Möge was Eigenes sich mit dem Seinigen hier verbunden, desselben nicht unwürdig sein. Schrift aus Schrift, das Einzelne aus dem Zusammenhang der Schrift, aus dem Einzelnen den Organismus der Schrift, das N. Testament aus dem A. zu verstehen: das ist es, was sein energischer und bahnbrechender Vorgang in seinen beiden Werken uns lehrt und was ich täglich mehr zu lernen bemüht bin.

Ob die Liebhaber der Theosophie unter meinen Freunden mit dieser Charakteristik und Auslegung des joh. Evangeliums zufrieden sein werden, weiß ich nicht. Mögen sie die Zurückhaltung, die sie finden werden, als heilige Scheu deuten, die Reinheit der Schrifterkenntniß zu trüben. Noch ist weder der Schriftorganismus noch der nächste Schriftverstand des direkt Ausgesagten meines Bedünkens bereits so weit erkannt und ausgemessen, daß wir ohne Bedenken wagen dürften, bei der Auslegung sofort immer durch die Buchstaben und Zeilen der Schrift hindurch in die theosophische Grundweisheit zu schauen. Noch kann vielleicht die Theologie der Gegenwart nicht Alles tragen, was ihr die Theosophie zu sagen hat. So wollte ich mich denn lieber bescheiden, um mir nicht die Klarheit des Blicks

auf das Nächste zu verwirren. Wir haben zunächst Aufgabe wie Mittelgebiet genug an dem Realismus der Schriftanschauung, von welchem aus unsere ganze gewöhnliche Weltanschauung revidirt werden muß. Diesen Realismus in die so spiritualistisch gewordene Theologie zu seinem Theil wieder mehr eingeführt zu haben, gehört nicht zu den geringsten Verdiensten Hofmann's.

Seinem Namen noch einige andere hinzuzufügen, da ich zum ersten Male mit einer größeren Schrift in die Oeffentlichkeit trete, ist mir ebenso Bedürfniß als es Pflicht der Dankbarkeit ist. Ihr Gedächtniß verbindet sich zunächst mit dem vielverehrten Namen des früheren Rektors des Nürnberger Gymnasiums, Carl Ludwig Roth, dessen ehrwürdiges Haupt stets frische Kränze reicher Frucht noch lange zieren mögen! Dem, welcher praktische und wissenschaftliche Thätigkeit in Einem verbindend, eine Freude und ein Segen unsrer Kirche, mir auf der Schule wie auf der Universität Lehrer und Berather war, Thomasius, verdanke ich die geistliche, meinem theuren Lehrer Nägelsbach die geistige Erweckung. Da ich, gegen vier Jahre, in Lehrthätigkeit an den Gymnasien zu München stand, hat die Erinnerung seines Unterrichts mir die ruhige Wärme innerer Begeisterung gegeben, welche die nächste Vermittlung der tiefstgehenden, weil sittlichen Einwirkung auf den Menschen im Schüler ist. Von Harleß aber habe ich, wie zuerst neutestamentliche Exegese, so nachher auch gelernt, die Zukunft der Kirche Christi im lutherischen Bekenntniß zu sehen.

Einen Namen möchte ich an diese noch reihen, den Namen eines Seligen: es ist August Emil von Schaden. Ich hoffte diese Schrift dem Genesenen in die Hand geben zu können. Er hätte sich vielleicht gefreut, manche Frucht auch seines Samens darin zu finden. Nun ist der Reichthum seines Geistes sammt der reichen Liebe seines Gemüthes uns zu früh genom-

men worden. In den höchsten Anschauungen bewegte sich am liebsten sein Geist. Es ist ihm vergönnt, sie nunmehr ohne Hülle genießen zu dürfen, während wir sie noch im Spiegel des Wortes erblicken und von hier aus ihre Bilder in die Seele aufzunehmen suchen.

Möchte ich denn auch das Wort des Evangelisten unentstellt in mich aufgenommen und in seiner Schilderung und Deutung nicht allzu getrübt wiedergegeben haben! Und möchte das Geringe, was hier geboten wird, vor Gottes Augen nicht ganz unwerth befunden werden, zu seinem kleinen Theil beizutragen zur Förderung der Gemeinde Jesu Christi in der Erkenntniß Seiner heiligenden und beseligenden Wahrheit!

Erlangen, den 13ten September 1852.

Der Verfasser.

Uebersicht des Inhalts.

Verzeichniß der in den ersten fünf Abschnitten besprochenen Stellen des Evangeliums.

Erster Abschnitt.

Die Integrität.

Es gibt keine Schrift im Neuen Testament, welche in stärkerem Grade den unmittelbaren Eindruck der Einheit auf den Leser machte, als das vierte Evangelium. Es ist dieselbe eng begränzte Sprache, dieselbe entschieden eigenthümliche Denk- und Ausdrucksweise, welche sich von Anfang bis zu Ende, fast ohne Ausnahmen, durch das ganze Buch hinzieht. Wenn deßhalb die Integrität unsres Evangeliums in neuerer Zeit, und zwar erst in dieser, Gegenstand des Zweifels und der Anfechtung geworden ist, so liegt die Vermuthung nahe, daß nicht die Eigenthümlichkeit der Schrift selber die Schuld daran trage, sondern anderweitige Rücksichten jene Versuche veranlaßt haben. Und es schließen sich dieselben auch entweder an die Probabilien Bretschneiders (1820) an, in welchen durch Sammlung und Schärfung aller bis dahin gegen die Aechtheit des 4. Evangeliums erhobenen Bedenken ein energischer, wenn auch „bescheiden" sich nennender Versuch gemacht worden war, den Glauben an den johanneischen Ursprung des Evangeliums zu vernichten; oder sie fallen mitten zwischen die Angriffe hinein, welche, nachdem sich der durch jene Schrift erregte Sturm gelegt hatte, durch Strauß neu begonnen, von der Schule Baur's bis zur äußersten Schärfe entwickelt, und mit den letzten Hypothesen Hilgenfelds zur entscheidenden Krisis gebracht worden sind.

Denn der Vorschlag, welchen Paulus machte, den Apostel Johannes, als den Ueberlieferer oder Zeugen der im Evangelium berichteten Geschichten und wichtigsten Worte, von dem Verfasser der Schrift selbst, einem Johanneer, zu unterscheiden, schloß sich sowohl der Veröffentlichung nach an Bretschneiders Probabilien an, in deren Recension (Heidelb. Jahrbb. 1821 S. 112—142) er seine Hypothese zum Besten gab, als sie auch durch diesen kritischen Angriff hervorgerufen zu sein scheint. Denn er verräth nicht undeutlich, daß ihn Bretschneider auf diese Unterscheidung „hingenöhtigt" habe (S. 140). Den zweiten Verfasser glaubt er im Anhang selbst entdeckt zu haben, indem er *οἴδαμεν* in *οἶδα μέν* theilt und nach *περὶ τούτων* einen Punkt setzt, so daß sich *ὁ γράψας ταῦτα* (denn er liest nach **B. D.** den Artikel) vom *ὁ μαρτυρῶν* selbst unterscheide. Aber was ist das dann für ein wunderlicher Gegensatz, in welchen dieses *οἶδα μέν* zu *ἔστιν δὲ καὶ ἄλλα* u. s. w. gebracht wird, und wie schwerfällig wird die Aussage: *καὶ ὁ γράψας ταῦτα καὶ οἶδα μέν* „Und der, welcher dieses schrieb, ich selbst weiß auch zwar, daß es sehr wahr ist, daß es aber auch noch vieles zu schreiben gäbe u. s. w.! Denn diese Uebersetzung gibt Paulus selbst S. 139 f., eine Uebersetzung, welche wohl selbst schon eine eigentliche Widerlegung unnöthig macht. Dieser Johanneer nun, welcher aber nach 1, 14 selbst auch Zeuge der *δόξα* Jesu gewesen, ohne daß man jedoch an einen der 70 Jünger zu denken braucht (S. 140), sollte dann bald nach des Apostel Tod dessen Erzählungen in eine Lehrschrift für Nichtjuden und Nichtchristen (S. 141 u. 142) zusammengearbeitet haben, in welcher er den palästinensischen Messiasglauben mit dem philonisch = alexandrinischen Logosbegriff verschmolz und als synonym zeigte (S. 135), womit er zugleich die Gränze der Gnosis angab. Da konnte es denn nicht fehlen, daß zwar viel geschichtlicher Stoff ursprünglich johanneisch ist, weßhalb man das Evangelium immerhin *κατὰ Ἰωάννην*, wenn auch nicht *Ἰωάννου*, nennen konnte, daß aber doch dabei viel Freigebildetes, nur dem Zwecke Dienendes, wie besonders die Composition größerer Reden, oder Mißerklärungen von Worten Jesu, oder unpassende Einmischungen von

Nebenumständen u. drgl. mit unterliefen (S. 137). Dabei ist nun 1) einigermaßen bedenklich, wie ein ungefährer Altersgenosse des Apostels noch nach dessen Tod (denn der Apostel ist doch selbst alt genug geworden) dieses Evangelium schreiben konnte, 2) wie einer, der nach 1, 14 nicht blos äußere Kenntniß von Jesus hatte, sondern in längerem Umgang mit ihm, in Hingebung an ihn und Aufnahme seiner Selbstdarstellung in sein innerstes Leben mit ihm zusammengelebt hatte (denn das ist doch in ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ vorausgesetzt, und nicht blos etwa ein Gesehenhaben einzelner Wunderthaten), so abhängig von einzelnen geschichtlichen Notizen des Apostels sein konnte, wie er nach Paulus erscheint. Dazu kommt endlich das einigermaßen Unbegreifliche, wie der Hauptzweck dieser Lehrschrift die rechte, weil mit dem paläſtin. Messiasglauben vermittelte, dadurch antignostisch sich gestaltende Darstellung der gnostischen Lehre vom Logos sein und dadurch die Auswahl, Verbindung, Einkleidung und Ausdeutung des geschichtlichen Stoffs bestimmt sein kann, da doch nach Paulus andrerseits dies wieder am Evangelisten zu rühmen ist, daß er seine Logosidee nicht in die Reden Jesu eingetragen, sondern aus denselben nur das ausgehoben habe, was sich jener etwa anzunähern schien (S. 117. 118). Auf das Einzelne einzugehen, wird uns um so eher erlassen werden, da diese Ansicht im Grunde kein Angriff der Integrität, sondern der Authentie ist. Der Mangel an klarer Entschiedenheit, das eigenthümliche Schwanken zwischen Augenzeugschaft nnd späterer Abfassung, Ursprünglichkeit und Abhängigkeit, Apostolicität nnd Schülerarbeit macht diese Ansicht ohnedieß unhaltbar.

Die folgenden Versuche aber, eine überarbeitende und interpolirende Hand in unserem Evangelium zu finden, hat der letzte Bekämpfer seiner Einheit Schweizer in seiner Schrift über das Evgl. Joh. 1841. hinreichend zurückgewiesen, um von einer ins Einzelne eingehenden Widerlegung derselben abstehen zu können. Vgl. auch Lücke gegen Weiße Comm. I. S. 141—150. Nur das Wesentlichste soll daher kurz berührt werden.

Weiße hat in seiner evgl. Geschichte 2 Bde 1838. den Christus der Synoptiker mit dem des Johannes nicht zu vereini-

gen gewußt, welcher mehr ein „Christusbegriff" als ein „Christusbild" „nicht aus seiner Person heraus, sondern über seine Person" spreche (S. 115); wobei Weiße nur nicht genugsam scheint erwogen zu haben, daß der johanneische Christus doch allzu leibhaftig menschlich geschildert ist, als daß ihn der Evangelist blos als Begriff könnte gemeint haben. Denn wenn er müde wird (4, 6) oder weint (11, 35) oder von anderweitigen Empfindungen erregt wird (11, 33 u. ö.); oder wenn er es als seine Gewohnheit zeigt, an das Koncrete, Nächstliegende anzuknüpfen (z. B. 4, 8 ff. u. ö.); oder wenn er ein rein ethisches Verhältniß zu den Menschen einnimmt und ein solches sich gegenüber fordert und erwartet und nicht ein blos intellectuelles, wenn er straft (z. B. 5, 40. 8, 21) oder auffordert (z. B. 7, 37) oder ermahnt (z. B. 8, 31. 13, 34) oder tröstet (14, 27) u. dergl. m., wenn der Glaube auf den er durchweg dringt, durchweg auch als eine sittliche That und ein sittlicher Zustand der Gemeinschaft mit ihm gemeint ist, so sind das lauter Züge, die zu sehr die Gestalt einer konkreten Persönlichkeit an sich tragen, als daß der Evangelist könnte im Sinne gehabt haben, einen Begriff uns mitzutheilen und zu exponiren. Zum andern aber scheint Weiße auch nicht bedacht zu haben, daß auf der einen Seite auch der synoptische Christus über seine Person spreche (vgl. z. B. Matth. 26, 63. 27, 11. 9, 6. 16, 16 f. 22, 41 — 46. u. s. w.), auf der andern auch der johanneische aus sich heraus, wenn er z. B. sagt 12, 27 *νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται* u. s. w. oder 10, 17 *διὰ τοῦτό με ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ, ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν*, oder 8, 42 *ἐγὼ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω*, oder 8, 46 *τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας*; oder 8, 55 *ἐγὼ οἶδα αὐτόν* (sc. *τὸν θεόν*) und so durchweg gerade wenn er über sich spricht. Doch da es nun einmal Weiße so gefunden hatte, wie er uns sagt, sah er sich das vierte Evangelium darauf an, ob er nicht an demselben Spuren eines geringen geschichtlichen und schriftstellerischen Werthes zu entdecken vermöge. Und da fand er denn, daß Johannes, ein ganz ungeschichtlicher Geist, „als ihm die Gestalt des Meisters in ein Nebelbild zu verschwimmen

drohte, in dem Streben, dieses Bild festzuhalten, seine schon zerfließenden Züge wieder zu sammeln, und durch Hülfe einer selbstgebildeten oder anderswoher entlehnten Theorie über das Wesen und die Bedeutung des Meisters in eine neue Form zu gießen" (S. 110), Aufzeichnungen gemacht mehr von Reden Jesu als geschichtlichen Inhalts, gleichsam Studien, in welchen er aber im Grunde seine eigene Theologie niederlegte, nur in das Gewand der Reden Jesu gekleidet. Darüber sei dann nach des Apostels Tod ein Schüler Johannis als Ueberarbeiter gekommen, wie aus 19, 35 *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν* u. s. w. sattsam erhelle, und habe mit jenen johanneischen Aufzeichnungen in vielfach gezwungener und überhaupt höchst ungeschickter Weise Anderen geschichtlichen Stoff verbunden zu einem wunderlichen Machwerk von evangelischer Geschichte. — Aber Weiße bedachte nicht, daß Johannes 19, 35 wohl im Perfekt reden konnte, da er es doch unmittelbar vorher bezeugt hat, was er hier auf Augenzeugschaft hin ausgesagt zu haben bekräftigt; zum Andern, daß wenn dieser ungeschickte Ueberarbeiter johanneisch zu schreiben verstand, was Weiße schon dadurch zugesteht, daß er aus der Sprachverschiedenheit des 21. Capitels von den übrigen Capp. Schlüsse zieht, den übrigen also Uebereinstimmung der Sprache zuerkennt, er dann auch johanneisch zu denken müsse verstanden haben, was einen nicht ungeschickten Schüler verräth; und endlich, daß wenn er keinen Plan und Zusammenhang im Evangelium gefunden und daraus dann auf Zusammenstoppellung geschlossen hat, nicht folgt, daß auch wirklich kein Plan und Zusammenhang in der Schrift sei. Uebrigens vgl. auch gegen Weiße: Frommann über Aechth. und Integr. des Ev. Joh. in Stud. u. Krit. 1840. 4. S. 853—930.

Schenkel aber hat, was man von Matthäus glaubte auf Grund der *λόγια* des Papias (vgl. Schleierm. Stud. u. Krit. 1832, 4), auch auf Johannes überzutragen gesucht, indem er bei einer Recension von Weiße's evang. Gesch. (Stud. u. Krit. 1840. 3. S. 753 ff.) behauptete und nachzuweisen versuchte, daß die Reden überall das Grundelement bilden und ursprünglich ein

Ganzes ausgemacht hätten, so zwar, daß sich 3, 27 an 3, 21, weiter 4, 34 an 3, 36 u. s. w. angeschlossen habe und nur durch einen Interpolator historischer Stücke zerrissen worden seien: wobei er aber nur nachzuweisen versäumte, wie denn jenes Original müsse ausgesehen haben und möglich gewesen sein, und wie Interpolator und Interpolation selbst bei so gearteten Reden, wie wir sie im vierten Evangelium haben, irgend denkbar seien. Denn was er über den Zusammenhang der Redestücke beibringt (S. 766 ff.), ist zu ungenügend; und was er über das Unpassende der Stellung der einzelnen Stücke und der eingeschobenen historischen Abschnitte sagt, ist zu flüchtig. Auch hat er selbst seine Ansicht allerdings nur als Vermuthung geben wollen (S. 770) und sie macht wohl keinen Anspruch auf weitere Besprechung.

Scharfsinniger ist der Versuch Schweizers. Seine Berechtigung zu solcher Behandlung einer neutestamentlichen Schrift sucht er in der freien Stellung Jesu zum A. Testament, welche er besonders aus dem Wort *δοκεῖν* 5, 39 exegetisch erholen zu dürfen meint. Nun ist für's erste diese Exegese wohl kaum statthaft, da doch Jesus die Meinung der Juden, auf die er eingeht, durch das Folgende bestätigt, indem er der Schrift zugesteht, daß sie ein Zeugniß von ihm sei, also ihn enthalte, der die *ζωὴ αἰώνιος* ist. Und sodann ist wohl ohne Frage jener Schluß, den Schweizer von Jesus auf sich und seine Kritik macht, noch problematischer. Ihren Ausgangspunkt aber nimmt seine Kritik mit Cap. 21, welches sich offenbar als von späterer Hand hinzugefügt erweise, einer Hand, die sich nun auch in einzelnen Interpolationen in der Schrift selbst erkennen lasse. Schweizer geht von der Voraussetzung aus, daß dieser Unbekannte einen viel größeren Werth auf das Aeußerliche, Sinnenfällige gelegt und darum auch einen ganz anderen, viel äußerlicheren Wunderbegriff gehabt habe als Johannes selber. Insofern sich dieß auf jenes Anhangscapitel stützen zu können glaubt, wird es später seine Erledigung finden, wenn wir dasselbe besprechen; was aber das Evangelium selber betrifft, so fürchte ich, zieht sich dasjenige, was Schweizer sei-

nes Johannes für unwürdig erachtet, nämlich jene nicht zwar schlecht äußerliche, wohl aber symbolische Art, durch die ganze Schrift hindurch; und es wird die Aufgabe sein, nicht es schlechthin zu verurtheilen, sondern zu verstehen. So stößt er sich denn gleich an 19, 35—37: Worte, welche gerade der neueren Kritik der Baur'schen Schule als charakteristisch johanneisch und als der Schlüssel für das Verständniß der ganzen Schrift gelten. So werden wir uns vorderhand damit begnügen dürfen, daß diese Worte des Evangelisten nicht so ganz unwürdig sein werden; und sehen dann an seinem Ort zu, ob dieselben nicht einen zum Ganzen stimmenden Sinn haben. — Aber 18, 9 soll sich die äußerliche Denkungsweise des Interpolators kund geben; denn was Jesus 17, 12 in geistigem Verstand gemeint und gesagt, das werde hier in leiblicher Bewahrung erfüllt gesehen. Aber gerade c. 17 lehrt uns, bisher habe er seine Jünger bewahrt, da er bei ihnen war; jetzt aber müsse sie der Vater bewahren ἐκ τοῦ πονηροῦ v. 15. Also bedürfen sie noch sehr der Fürsorge; denn sie sind noch wenig vollendet vergl. 16, 32. Ist nun selbst dem Petrus die bloße Frage zum Fall gewesen, wie unmittelbar nach unserer Stelle berichtet wird: wie viel größer war die Gefahr, daß den Jüngern, wie wir sie damals noch finden, Gefangennehmnng u. s. w. zur Versuchung des Abfalls gereichte. Und so war die äußere Bewahrung eine Bewahrung der Seele. (Vgl. Lcke 3. Aufl. II. S. 701). — Jedoch ist auch 16, 30 für Schweizer zum Anstoß. Aber mit Unrecht. Daß Jesus die Gedanken des Herzens weiß, hebt der Evangelist sonst auch gern hervor und zeigt, wie dieß zum Anlaß des Glaubens an ihn dient. (Vergl. 1, 49. 50. 4, 18. 19. 29). Ebensowenig aber als von dieser Seite hat das Wort der Jünger von der anderen Seite aus etwas Anstößiges, daß sie sich nämlich darin geirrt, wenn sie dachten, weil Jesus schlicht geredet, wie sie merken, hätten sie ihn nun auch ganz verstanden und besäßen den vollen Glauben, welcher die Reife wie der Erkenntniß, so auch des persönlichen Verhältnisses zum Herrn in sich schließe. (Vgl. Brückner in d. 4. Aufl. von d. W. z. d. St.) Denn wie unvol-

lendet beides damals noch gewesen, unterläßt der Evangelist nicht uns wiederholt bemerklich zu machen durch die in den letzten Reden verstreuten einzelnen Aeußerungen der Jünger, welche er anführt, und hebt es auch Jesus im Folgenden sogleich hervor, weswegen er sich denn auch in seiner Empfindung von den Jüngern auf seinen Vater gleichsam zurückzieht. — Und wenn Schweizer 2, 21. 22 für interpolirt erklärt, weil ihm die hier gegebene Deutung der Worte Jesu nicht zu passen scheint, so hat er nicht verstanden, daß mit dem in's Leben gerufenen Leibe Jesu auch jener Tempel seines Leibes lebendig wurde, den er an die Stelle des alten setzte, da dieser gebrochen ward, da sein Leib gebrochen wurde. (Vgl. übrigens die Erklärung.)

Aber außer diesen kleinen Stellen hat er noch gegen vier größere Partien den Vorwurf der Unächtheit erhoben. Es sind die vier galiläischen Wunder: nämlich 2, 1—12 das Wunder zu Cana; 4, 41—54 die Heilung des Kapernaiten; 6, 1—15 die Speisung und 6, 16—26 die Rückkehr auf dem See: denn es herrschte hier ein anderer, sinnlicherer Wunderbegriff, als er dem Johannes eigen gewesen; dazu seien es lauter galiläische Stücke. Warum nun aber Johannes nichts Galiläisches aufnehmen durfte, wenn er um der Tendenz seines Evangeliums willen vorzugsweise Jerusalemitisches auswählte, ist nicht abzusehn. Denn Galiläisches bleibt immerhin noch zurück, 1, 44. 4, 43. 6, 27—71. 7, 1—9; und dazu wird an den beiden ersten Stellen Galiläa in einer Weise erwähnt, welche ziemlich deutlich zeigt, daß etwas Galiläisches wird folgen müssen. Als Grund dieser Einschaltungen gibt Schweizer die Absicht an (S. 99), das vierte Evangelium mehr in Uebereinstimmung mit der gewöhnlichen evangelischen Tradition zu bringen. Diese Absicht aber hätte der Interpolator freilich mehr vereitelt, als erreicht. Denn nicht blos hätte er, um dieselbe zu erreichen, viel mehr Synoptisches und in mehr augenfällig übereinstimmender Weise aufnehmen müssen als er gethan hat: er hat auch, wie offenkundig, die Uebereinstimmung mit der gewöhnlichen Ueberlieferung durch seine Einschaltungen gerade nicht in

helleres Licht gesetzt (vergl. **Baur** Krit. Unters. S. 122). — Was aber jenen ersten Kanon betrifft, so ist dieser nicht bloß eine bedeutende petitio principii, sondern wird auch durch die Schrift selbst widerlegt. Denn sinnenfällig ist ein Wunder immer; und einen Unterschied in Betreff größerer oder geringerer Aeußerlichkeiten kann man nicht machen, ob nun Jesus einen Kranken heilt oder einen Todten erweckt, ob er Wasser in Wein verwandelt oder einem Blinden das Gesicht gibt. Ihren Sinn und Bedeutung aber haben jene angefochtenen Wunder so gut wie die verschonten; und seine Herrlichkeit hat Jesus zu Cana nicht minder geoffenbart als am Grabe des Lazarus. Mit dem Vorwurf des Magischen aber wird nicht viel auszurichten sein. Denn welche begrifflichen Momente sollen überhaupt mit diesem Wort zusammengefaßt werden? Ist's unbegreiflich? Das wird bei jedem Wunder gelten müssen. Ist's unvermittelt? Bei jedem Wunder Jesu dient nur sein Wort oder nur die Kraft seines Willens als Vermittelndes. Ist's willkührlich? Das ist auf der einen Seite ein jedes Wunder, das zum Grunde nur den Willen des Handelnden, und ist wiederum keines, das seinen gutem Sinn an sich und seine Bedeutung im ganzen Zusammenhang hat. Was will man also im Grunde damit sagen, wenn man das Wunder zu Cana wegen seines magischen Charakters anklagt? Abgesehen davon, daß es eine eigenthümliche Prozedur ist, einzelne Partien zu verwerfen um eines Wunderbegriffs willen, den man nur auf Grund der Ausschließung eben jener Stellen zu gewinnen im Stande war. Derselbe Cirkel ist in dem andren Argument, welches **Schweizer** gegen das Hochzeit-Wunder geltend macht, daß nämlich keine Rede sich anschließe; denn dasselbe ist bei 4, 47 ff. 6, 1—15 u. 16—21 der Fall; aber auch bei der Auferweckung des Lazarus. Und welcher innere Grund wäre auch vorhanden, der eine sich anschließende Rede mit Nothwendigkeit erforderte, wenn das Wunder als ein *σημεῖον*, welches etwas anzeigt, selber eine Verkündigung ist? Aber es soll 2, 4 *ἡ ὥρα μου* in einer dem johanneischen Sprachgebrauch zuwiderlaufenden Bedeutung gebraucht sein; denn hier stehe es für *ὁ καιρός μου*, während der Evangelist jenes Wort

außerdem immer von Jesu Todesstunde brauchte (S 73 f.) Beides aber ist ein Irrthum. Denn fürs erste steht ἡ ὥρα μου in keinem andern Sinn, als in welchem es der Evangelist immer gebraucht; und zum andern bezeichnet es nicht geradezu Jesu Todesstunde. Hievon wird jedoch an einem anderen Ort noch die Rede sein müssen.

Bei 4, 44—54 aber wird das kein ernstlicher Grund sein wollen, daß v. 44 immer ein crux interpretum gewesen sei. Es wird sich uns, hoffe ich, bei der Darlegung des Zusammenhangs unsres Evangeliums zeigen, daß die Schwierigkeit unschwer sich lösen läßt. Und schließen wir 5, 1 unmittelbar an 4, 43 an: welch eine wunderliche Geschichtserzählung wäre das! Daß aber der Rückblick auf das erste Wunder zu Cana (4, 54) unjohanneisch sei (S. 78): woher will man das wissen? Dann ist der Vorblick auf folgende 2, 11 auch unjohanneisch. Nach Schweizer nun allerdings auch. Dann müßt es aber 7, 21. 23. 10, 32. 40 auch sein. Wenn aber Schweizer geltend macht, die Verbindung σημεῖα καὶ τέρατα sei unjohanneisch: denn τέρας komme außerdem beim Evangelisten nicht vor; so hat er übersehen, daß es sich bei Matthäus und Marcus auch nur einmal findet (Matth. 24, 24. Marc. 13, 22) und zwar an beiden Stellen ebenfalls in dieser Verbindung mit σημεῖα, und wie man deutlich sieht, aus demselben Grund wie hier: der absichtlichen Verstärkung halber.

Ferner behauptet er, 6, 27 habe sich unmittelbar an 5, 47 anzuschließen (S. 87). Wobei dann freilich der Uebergang der Gedanken, die plötzliche Ermahnung ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν u. s. w., kurz so ziemlich nicht weniger als Alles unerklärlich ist. Aber nach seiner Meinung ist die Forderung der Juden und die Rede Jesu noch unerklärlicher, wenn das 6, 1—15 erzählte Speisungswunder vorausging. Denn wie konnten sie noch ein Zeichen verlangen zu seiner Beglaubigung 6, 30? Aber die Speisung war ja nicht das einzige Wunder, das Jesus gethan. Sie hatten gar manches Andere schon gesehen oder gehört 4, 45. So müßte Schw. diese also auch streichen, um sich die Forderung der Juden zu erklären. Aber alle

bisherigen schienen ihnen den Anspruch noch nicht zu begründen, den Jesus machte, da er sich selbst als Object des Glaubens hinstellte 6, 29. Moses ist als Führer des Volks beglaubigt worden dadurch, daß er auf dem Zug wunderbar der Noth vorbeugte. Mit welchem höheren Wunder seiner eigenen Person beweist Jesus, daß er nicht bloß ein Führer wie Moses, sondern selber der Weg und das Leben und der rechte Gegenstand des Glaubens sei? Vgl. übrigens später die Erkl. und Bg. Cruſ. S. 243. So wird sich denn das vermeintlich Unverträgliche wohl vertragen. Aber es entbehre freilich die Erzählung v. 1—15 der dem Johannes eigenen Klarheit; denn v. 3 geht Jesus auf den Berg und setzt sich daselbst mit seinen Jüngern nieder, und v. 15 geht er wieder auf den Berg! Allerdings eine große Zumuthung an den Leser, sich zu denken, daß Jesus, als er das Volk zu ihm kommen sah (v. 5) und nun Anordnung traf, daß sich die fünf Tausende an einem grasreichen Orte lagerten (v. 10), und er nun die Brote brach und unter sie austheilen, die übrig bleibenden Brocken dann sammeln ließ, worauf ihn das Volk zum König machen wollte: — daß Jesus bei Alle dem nicht oben auf dem Berg sitzen geblieben, sondern etwas zum Volk herabgestiegen sei. Und ich denke, wenn es heißt ἀνεχώρησεν πάλιν εἰς τὸ ὄρος (v. 15), so ist damit deutlich genug gesagt, er sei vorher herabgegangen. Dazu zeigt der Zusammenhang der ersten Verse deutlich, daß Jesus dem Volk sich hat entziehen wollen. Wie er aber sah, daß dieß nicht gehe, läßt er sich dadurch bestimmen, mit einem Zeichen hervorzutreten, wie das auch sonst als seine Art bemerklich gemacht wird (4, 4 ff. 43 ff.). Und dann entzog er sich ihnen wieder. — Aber zwischen v. 2 und 4 soll auch ein Widerspruch sein. Denn das eine Mal folge das Volk Jesu nach, das andere Mal sei es auf der Reise zum Passah. Allein vom zweiten findet sich nichts in der Erzählung.

Noch schwerere Anklage hat 6, 16—26 zu erleiden; denn diese Erzählung sei vollends um ihrer Dunkelheit willen des Johannes ganz unwürdig (S. 90 ff.). Nun ist allerdings wahr:

hätte der Evangelist die Geschichte um ihrer selbst willen erzählen wollen, so würde er es wohl etwas ausführlicher gethan haben. So aber, weil sie ihm nur wegen ihrer symbolischen Bedeutung von Wichtigkeit ist, ist sein Bericht auch von diesem Gesichtspunkt beherrscht. Wie sehr hiefür der schnelle Schluß zum Beleg diene (v. 10. 21), ist Schweizer entgangen. So bleibt denn nur die Frage, ob diese Geschichte eine dem Zusammenhang angemessene Bedeutung habe, worauf an seinem Ort die Antwort, wie ich glaube, genügend gegeben werden wird. — Nach diesem wollen nun auch die sprachlichen Ausstellungen wenig sagen. Daß der Nichtgebrauch des Gen. abs. v. 16 (*ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο*) und v. 17 (*σκοτία ἤδη ἐγεγόνει*) den Interpolator verrathe, da Johannes 20, 19 schreibe *οὔσης ὀψίας* und 20, 16 *σκοτίας ἔτι οὔσης*, widerlegt sich dadurch, daß einerseits auch der vermeintliche Interpolator Gen. abs. gebraucht: 2, 3. 4, 51. 6, 18. 21, 4, also am Nichtgebrauch derselben nicht zu erkennen ist; und auf der anderen Seite Johannes oft den Gen. abs. nicht gebraucht, wo er ihn hätte gebrauchen können, wie z. B. 5, 1. 7, 2 (vergl. v. 14). 45. 11, 41. 13, 31. 19, 23 (*ἦν δὲ χιτών* u. s. w.) 31 (*ἐπεὶ παρασκ. ἦν.*) 42 u. s. w., also am Gebrauch dieser Struktur nicht zu erkennen ist. Dazu ist es doch eine starke Anforderung an einen Schriftsteller, er solle immer einerlei Struktur anwenden. — Aber auch der häufige Gebrauch von *καί* 6, 17. 18. 19. 21 ist dem Kritiker als hebraisirend und mehr synoptisch denn johanneisch verdächtig. Davon nun zu schweigen, daß auch Johannes Hebräisches hat, wie der häufige Gebrauch von *ἴδε* und *ἰδού* oder die Umschreibung des Verb. fin. durch das Partic. mit *εἶναι* 5, 32. 6, 64. 18, 25 (vergl. Thiersch Kritik S. 70 und Schulze schriftsteller. Charakter S. 115, welcher jedoch die Stellen, die er citirt, nicht genug ausgewählt hat): so findet sich der häufige Gebrauch des *καί* in den Satzverbindungen auch sonst beim Evangelisten. Denn daß derselbe nicht periodologisch, sondern in kurzen Sätzen schreibt, ist eine bekannte Sache. Hievon später. Man vergleiche nur mit jenen Stellen z. B. 1, 10. 2, 12 — 16 *καί*

ἐγγὺς ἦν —. καὶ ἀνέβη —. καὶ εὗρεν —. καὶ ποιήσας —. καὶ εἶπεν. 3, 22 ff. u. s. w. —

Von solcher Beschaffenheit also sind Schweizers sprachliche und anderweitige Einwendungen.

Aber einige Stücke des Evangeliums trifft allerdings der Verdacht der Unächtheit.

Bekannt ist, daß B und C 5, 3. 4 die Worte ἐκδεχομένων bis νοσήματι ganz weglassen; andere Handschriften wieder bloß den Schluß von v. 3, andere bloß 4 nicht haben. Sind B und C im Recht, woher die Einschaltung und woher das Schwanken? Dazu scheint doch v. 7 nothwendig etwas zu erfordern. Meiner Meinung nach ist es nicht möglich, auf die Autorität der Handschriften hin eine Wahl zu treffen; nur innere Gründe werden entscheiden können. Denn daß die nachapostolische Zeit geneigt gewesen sei, eine solche Stelle wegzulassen, kann man meines Bedünkens nicht sagen; noch wird man sich auf den alexandrinischen Spiritualismus berufen dürfen. Auch wird es nicht angehen, sich, wie Brückner bei de Wette thut, damit zu beruhigen, daß, wenn auch v. 4 ächt sei, der Evangelist nichts thue als die Volksmeinung zu referiren, ohne etwas hinzu- oder hinwegzuthun. Vielmehr berichtet er es im Ton eigener Ueberzeugung, wie die Synoptiker bei den Dämonenaustreibungen. Die Analogie der Schrift wird entscheiden müssen. Wenn nun Beck Lehrwissensch. I, S. 180 v. 4 mit anderen Stellen verbindet, so wird sich doch unsere Stelle ihrem ganzen Charakter nach von jenen anderen unterscheiden, auch nicht unter den von Beck selbst aufgestellten Kanon subsumiren lassen, daß die Schrift die Engel mit dem fortdauernd schöpferischen Walten und seiner organisirenden Thätigkeit in der Natur in Verbindung setze. Aber auch Hofmann hat unsere Stelle in seine Untersuchungen über die bibl. Engellehre, als welche eingehenderes und umfassenderes hierüber bisher wohl nicht geschrieben wurde, mit aufgenommen (Schriftbeweis I, S. 283 f.). Dennoch kann ich mich nicht davon überzeugen. Denn es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß dann von jedem in dieser Weise heilkräftigen Was-

ser dasselbe müßte gesagt werden können, was von dem besprochenen. Auch würde wohl Hofmann diese Folgerung nicht scheuen. Oder sollte es mit jener Quelle eine ganz absonderlich wunderbare Bewandtniß gehabt haben? Nun aber scheint mir im Schöpfungsbericht der Natur in zu bestimmter Weise eine eigene selbständige Lebensbewegung ein für allemal gegeben zu sein (vergl. Gen. 1, 11. 12 vgl. mit 8, 22), als daß eine solche fortwährende Einzelvermittluug durch statarische Thätigkeit einzelner an den Ort und Gegenstand wie gebundener Engel sich damit vertrüge, wie es sich auch nicht recht mit der biblischen Fassung der Engel selbst vertragen wird. Die Verweisung auf den Engel, welcher über das Feuer Macht hat Apokal. 14, 18 und den Engel des Wassers 16, 5 scheint mir nicht ausreichend zu beweisen, was doch zu beweisen wäre. Denn es wird nichts weiteres aus diesen Stellen geschlossen werden können, als daß hinter den elementaren Kräften der Natur geistige Kräfte stehen und in denselben walten, ohne daß aber daraus folgen würde, daß dieß auch bei allen einzelnen Erscheinungen des betreffenden Gebiets der Fall sei. Jenes nun wird seine Bestätigung wohl auch außerdem in der Schrift haben, während sie diesem meines Erachtens fehlt. Denn diese Vereinzelung, wie sie nach unserer Stelle anzunehmen wäre, geht doch weit über die Gränze jener Aussage hinaus. Vgl. auch Ebrard Kritik S. 375. Dabei sehe ich noch davon ab, daß in dem ᾧ δήποτε oder οἱῳδηποτοῦν κατείχετο νοσήματι etwas Ueberschwengliches liegt, das man sich nur schwer wird entschließen können dem Evangelisten zuzuschreiben. Das hat Lampe z. d. St. auch wohl gefühlt, weshalb er denn diese Quelle als eine wunderbare aller Analogie mit ähnlichen entnommeu wissen will und die Vermuthung ausspricht, ihre Heilkraft möchte vielleicht ebenso mit Jesu Ankunft im Fleisch erst begonnen haben, wie sie mit dieser Heilung oder wenigstens nicht viel später wohl aufgehört haben werde (II. S. 13). Wird der Quelle eine solche bedeutungsvolle Beziehung auf Christus gegeben, daß sie nur um dieser Willen überhaupt gewesen ist, dann finde ich die Erwähnung des Engels und die Aeußerung über die Heilkraft allerdings

erklärlich. Dann muß man aber auch sagen, daß von diesem besonderen Falle aus keine Folgerungen über das allgemeine Verhältniß der Engelthätigkeit zu den einzelnen, gewöhnlichen Naturerscheinungen gezogen werden können. So möchte ich denn die Sache in dieser Weise unentschieden lassen: entweder es war diese Quelle eine ungewöhnliche Erscheinung, die bloß um ihrer symbolischen Bedeutung willen existirte, und dann muß der vollständige Text bleiben; oder sie war eine gewöhnliche Erscheinung, und dann ist v. 4 zu streichen, da er theils mit der übrigen Schriftanschauung nicht im Einklang steht, theils, wenn auch dieß wäre, die Erwähnung des Engels, weil überflüssig, unerklärlich wäre. Denn wir werden nicht anders als sagen können, daß v. 7 im äußersten Fall nur die Erwähnung der periodischen ταραχή und der eigenthümlichen Thatsache postulirt, daß je der erste und jeder erste Kranke geheilt wurde, aber nicht die Erwähnung eines herabfahrenden Engels. Will man sich aber für die erstere Ansicht entscheiden, so kann man sich etwa an 1, 52 erinnern; denn die Heilquelle wäre ja ein Bild des Menschensohnes. So sehr ich nun bei längerer Erwägung mich hiezu geneigt fühle, so wage ich doch noch nicht hiefür bestimmt mich zu erklären.

Dieselben und noch mehr Autoritäten, wie bei 5, 4, sprechen auch für die Unächtheit der Perikope von der Ehebrecherin, wozu denn auch noch das Schwanken der Handschriften in Betreff des Ortes kommt, an welchen sie diesen Abschnitt setzen. Zwar zur Noth würde er in den Zusammenhang passen. Denn im Vorhergehenden ist es bereits dahin gekommen, daß die Feinde Jesu wider besser Wissen und Gewissen sich weigern, ihn anzuerkennen. Und auch hier haben sie ihr Gewissen schweigen gemacht, und Jesus muß dessen Stimme erst in ihnen erwecken und kräftig machen, bis sie sich widerwillig von demselben überwinden lassen (v. 9). Aber es ist ein ganz anderes Gebiet, in das wir hineingeführt werden. Denn vor und nach dieser Geschichte wird gezeigt: wer aufrichtig sein will, muß an Jesus glauben und kann sich dem gar nicht entziehen. Aber unsere Geschichte bewegt sich nicht auf dieser

Stufe der Krisis, sondern auf einer früheren und mehr untergeordneten. Und es ist mehr die formale Aehnlichkeit, daß hier wie dort Aufrichtigkeit und Gewissen zur Sprache kommt, worin sich die Geschichte mit dem Zusammenhang der Erzählungen, in welchem wir sie finden, berührt. Bei genauerem Zusehen vollends ist in der Erzählung ziemlich offenbar vielmehr die synoptische als die johanneische Art zu bemerken. Dahin gehört, daß es eine Gesetzesfrage ist, die sie Jesu vorlegen, wie derartiges bei den Synoptikern oft, bei Johannes niemals vorkommt. Dieselbe Bewandtniß hat es mit dem Grund der Frage v. 6: *τοῦτο δὲ ἔλεγον πειράζοντες* u. s. w., womit man Matth. 16, 1. 19, 3. 22, 18. 35. Marc. 8, 11. 10, 2. 12, 15 u. s. w. vergleichen kann, während im vierten Evangelium solche versuchliche Fragen, die nicht hiehergehörige 6, 6 ausgenommen, nicht gefunden werden. Aehnlich verhält sich's mit dem ganzen Benehmen des Herrn. Vergl. Baur S. 173. 174. Wie auch die Sprache nicht johanneisch sei, hat Credner Einl. S. 230 gezeigt. Und später werden wir finden, wie auch die ganze äußere Construction unsres Evangeliums durch diese Einschaltung gestört wird. Demnach wird es nicht angehen, den Abschnitt für ursprünglich zu halten, wie Ebrard noch in der 2ten Auflage seiner Evangel. Kritik S. 402 ff. thut. Aber auch ihn aus der nicht johanneischen Tradition abzuleiten, wie Lücke und de Wette in ihren Comm., und Bleek Beitr. S. 28—31 gethan haben, dünkt mich gewagt; denn hiefür sind der Autoritäten zu viele und zu gewichtige, wozu noch des Hieronymus Versicherung kommt adv. Pelag. II, 17, daß dieser Abschnitt in vielen griech. und lat. Handschriften gestanden habe. Vergl. die Comm. So werden wir ihn ja wohl auf eine mündliche johanneische Quelle zurückführen müssen. Der Vorwurf 8, 15 mag mit dazu gedient haben, die Stelle hier einzuschalten. Es ist aber zu schnell behauptet von Ebrard S. 406, die Digression von 8, 15—17 sei ganz unverständlich, wenn sie nicht ein Seitenblick auf 8, 1 ff. sei. Denn daß jene Worte eine Digression und daß sie in ihrem nächsten Zusammenhang unverständlich seien, wäre erst zu be-

weisen. Ist es an dem, wie wir glauben, so wäre unsere Stelle ein interessantes Beispiel davon, wie die evangelische Darstellung am Anfang auch in der johanneischen Umgebung viel mehr von den Synoptikern beherrscht war als von Johannes, dessen Art zu schneller und beherrschender Einwirkung weniger sich eignete, gleichwie in der Lehrdarstellung noch über Johannes hinaus Paulus geherrscht hat. Vgl. auch Brckr's Bem. bei de Wette Einl. XXIX, 6. Demnach scheint es uns eine unnöthige Mühe zu untersuchen, welchem der Synoptiker diese Erzählung ursprünglich etwa zukommen möge, ob dem Lucas nach Knapp's, D. Schulz's und Bg. Crus.'s Meinung, oder wie Hitzig glaubte, dem Marcus. Daß unsere Erzählung in mehreren Handschriften nach Luc. 21 vor dem Beginn der Leidensgeschichte eingeschaltet wird, ist allerdings vielleicht beachtenswerth, nicht zwar als Zeichen der Abfassung durch Lucas od. dergl., wohl aber als Zeichen der Herrschaft auch des paulin. Evangeliums in den Gegenden seiner einflußreichsten Wirksamkeit. — Da blieben nun immer noch die Einwendungen gegen unsere Erzählung, als sei sie historisch gefaßt, rein unverständlich, und erhalte einen Sinn erst, wenn sie als Verkörperung einer Idee gefaßt werde, wie solche Einwendungen besonders Baur S. 170 ff. erhoben und die Schwierigkeiten der Erzählung als solcher für unauflöslich erklärt hat. Aber das zu erledigen ist Sache der Exegese. Durch die Antwort Jesu mag man sich an den Gedanken vom Balken und Splitter erinnern lassen. Vergl. übrigens die Erklärung.

Was nun c. XXI betrifft, so ist hier zunächst keine Einrede auf Grund der Handschriften zu erheben. Zwar mag der Anfang, besonders die Worte ἐφανέρωσεν δὲ οὕτως, nicht ganz johanneisch scheinen; aber im weiteren Verlauf ist die Sprache mit der des Evangeliums ganz übereinstimmend, wie nicht nur Guerike Einl. S. 310. 311 an einer Menge von Einzelnheiten nachgewiesen, sondern auch Credner Einl. S. 232 („von der innern Seite untersucht, weist dieses Cap. fast alle Eigenthümlichkeiten des joh. Stils auf"), Baumg.

Cruſ. Comm. S. 174, („es hat noch ganz den Charakter des Evangeliums, selbst in dem Material der Sprache"), Bleek Beitr. S. 181 („daß dieselbe im Stil und im ganzen Charakter vielfach an den Johannes erinnert") zugestanden haben. Was Lücke II, S. 807 dagegen eingewendet hat, ist von sehr geringem Belang. Es sei ungewöhnlich, meint er, daß Jesus die Jünger παιδία nenne; Joh. habe im Ev. immer τεκνία. Er sollte sagen: einmal, nämlich 13, 33; denn öfter kommt es im Evang. nicht vor; während sich παιδία auch 1. Joh. 2, 13. 18 findet. Daß aber einige Wörter wie τολμᾶν und ἐξετάζειν (21, 12) sich außerdem bei Johannes zufällig nicht finden, wird kein Beweis sein können. So kommt τολμᾶν auch bei Matthäus (22, 46) und Lucas (20, 40) nur einmal, und ἐξετάζω bei Matthäus, und ausserdem gar nicht, nur zweimal vor (2, 8. 10, 11). Uebrigens gesteht Lücke selber zu v. 8 den Schein des Authentischen zu. Was aber die Sache anlangt, so wird das Symbolische und Prophetische der ersten Vorgänge so wenig ein Argument gegen johanneische Abfassung sein dürfen als z. B. bei 6, 16 ff; und so deutlich wie an dieser Stelle ist die Erzählung hier auch. Die Unterredung mit Petrus aber ist von solcher Lieblichkeit, Zartheit, Feinheit und Angemessenheit, daß sie des Johannes vollständig würdig genannt werden muß. Einzelnes, woran man Anstoß genommen, wie 18. 19, trifft ganz mit früherem zusammen. Vergl. 12, 33. 18, 32.

So scheint mir denn alles auf johanneische Abfassung hinzuweisen. Aber darum gleich zu sagen, es sei ein integrirender Theil des Evangeliums, wie Guerike, Olshausen u. A. gethan, geht darum nicht, weil das Ev. mit 20, 30. 31 offenbar seinen Schluß hat. So wird es nur als ein später angefügter Anhang gelten können. Warum dieser nicht unmittelbar von Johannes herrühren solle, sondern von einem Anderen, auf die persönliche Erzählung des Evangelisten hin — obwohl der Unterschied dieser beiden Ansichten ohne eigentliche Bedeutung ist —, ist nicht abzusehen. Die Bezeichnung des Evangelisten ohne Nennung seines Namens v. 20 ist ganz sei-

ner Art gemäß. Allerdings kann v. 24 f. nicht von ihm selbst herrühren. Hierin sah Credner (S. 235) einen Grund, die Authentie im strengen Sinn dem ganzen Cap. abzusprechen; denn das Evang. sei dann ohne Schluß. Aber geschlossen und abgeschlossen ist das Evang. schon mit Cap. 20. Und ein Theil desselben sollte Cap. 21 auch nach des Joh. Absicht nicht sein, sondern ein lose angehängter Zusatz, der für sich besteht und abschließt. Mögen ihn nun die ephesinischen Persbyter um die Aufzeichnung und Anfügung dieser Geschichte gebeten haben, wie das Murator. Fragment vom joh. Evangelium überhaupt sagt (Johannes ex discipulis sc. Jesu cohortantibus condiscipulis etc. vergl. auch Credner S. 237), wie nicht unwahrscheinlich, oder mag er's aus eignem Antrieb gethan haben: seinen guten Grund hat er wohl gehabt. Das ganze Capitel sieht hinaus auf die Arbeit der Kirche auf Erden. Durch des Petrus Zeugniß und Wirksamkeit gegründet, ist ihr Weg nach dessen Vorgang in der Nachfolge Jesu und seiner Leiden. Das Ende derselben schafft sie sich nicht selbst und soll sie nicht zu früh denken; sondern sie hat nach Johannes Vorgang zu erwarten, bis sie der Herr heimholt. Es ist also nicht bloß ein persönlicher Anhang (Baumg. Cruf. S. 176), sondern zugleich ein kirchengeschichtlicher. Und wenn ich eine Vermuthung aussprechen darf, so hat die nach der Verabfassung des Evangeliums empfangene Offenbarung dem Evangelisten den Sinn dieser Geschichten und Reden aufgedeckt, und ihn bestimmt, nachdem er's vorher öfter mehr als ein persönliches Begegniß in der Reihe der übrigen Erscheinungen Jesu erzählt haben mag, den hieraus entstandenen Mißverstand in Betreff seiner Person abzuschneiden, indem er die symbolisch-prophetische Bedeutung dieses Vorgangs erkennen lehrte. Um es aber äußerlich anzufügen, bemerkt er, daß es die dritte Erscheinung vor seinen Jüngern gewesen sei v. 14, wie denn überhaupt (s. später) der Construction seines Evangeliums die Dreizahl zu Grunde liegt.

Daran mochte sich gut das Zeugniß der ephes. Gemeinde oder eines Aeltesten, der, nach dem *οἴδαμεν* v. 24 und dem

ἄλλα πολλά u. s. w. v. 25 zu schließen, ein Jünger Jesu gewesen zu sein scheint, anschließen als älteste und gewichtigste Bezeugung der Aechtheit unsrer Schrift. Denn Brückner (de Wette S. 304) hat wohl nicht zu viel gemuthmaßt, wenn er aus v. 23 f. (aus dem Gebrauch der Präsentia) schloß, daß, als dieß (und als der Schluß) niedergeschrieben wurde, der Evangelist noch gelebt habe. Wenigstens will sich der Schluß diesen Anschein geben. Dieß mit der oben ausgesprochenen Vermuthung zusammengenommen, möchten sich dann vielleicht weitere Folgerungen ziehen lassen.

Zweiter Abschnitt.

Die Sprache.

Zum Gegenstand spezieller Behandlung ist außer der Schrift von Schulze (Schriftsteller. Charakter und Werth des Johannes 1803. 1811) die Sprache unsres Evangeliums in der neueren Zeit nicht gemacht worden *). Was Schulze

---

*) Es stand mir von Schulze nur die erste Auflage zu Gebote. Erst nachträglich lernte ich zwei Programme von Th. Ph. Chr. Kaiser kennen: de speciali Joannis apostoli grammatica culpa negligentiae liberanda. Erl. 1842, ohne daß ich jedoch dadurch Anlaß erhielt, zu dem Geschriebenen etwas hinzu- oder davon abzuthun. Ich will den wesentlichen Inhalt dieser Programme, soweit sie vom Evang. handeln, hier beisetzen. Vor Schulze's (und Gersdorf's) Arbeit zeichnet sich die Kaiser's dadurch aus, daß sie ein Versuch zu sein sucht, die einzelnen Spracheigenthümlichkeiten aus der geistigen Eigenthümlichkeit des Schriftsteller's zu erklären — ein Versuch, dessen Ausführung freilich weit genug wohl auch hinter seiner Intention zurückgeblieben ist. Kaiser geht davon aus, daß in Joh. als dem υἱὸς τῆς βροντῆς ein fervidius ingenium mit einer gewissen geistigen Ruhe und Beständigkeit seu εὐθυμίᾳ und zarten Liebe zu Gott, Christus und den Menschen verbunden gewesen sei. Im einzelnen führt er dann an:

1) Das Weglassen des Artikels besonders bei allgemeinen (dogmat.) Begriffen, welche er der mißbräuchlichen Anwendung Cerinths, der Essäer und Hemerobaptisten entgegensetzte und zwar mit einer gewissen lebhaften Färbung. Dahin rechnet er 1, 3 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν

gethan hat, ist eine oft sehr unkritische Sammlung einzelner Stellen aus den joh. Schriften unter besondere, ziemlich will-

---

= ἡ ζωή! 1, 14. 5, 1 (das Laubhüttenfest = das Judenfest κατ' ἐξοχήν). 6, 33.

2) Den Gebrauch der Abstrakta, weil hierin ein größerer dogmatischer Nachdruck, und sie zugleich das Concrete mit einschließen. 1, 11. 3, 6. 6, 37.

3) Vorliebe für den Plural 1, 13. 3, 23. 13. 4.

4) Nachdruckvolles Voraussetzen des Prädikats, 1, 1. 8, 60. 6, 51.

5) Voraussetzen der Pronomina 6, 20. 7, 36. 9, 16. 11, 47.

6) Nachdruckvolles Wiederaufnehmen 5, 36. 37. 6, 57. 7, 18 14, 26.

7) Gebrauch des Präter. in Präsensbedeutung bei Bezeichnung von Gemüthsstimmungen od. dergl., die zwar in vorhergehender Zeit begonnen haben, aber in der Gegenwart noch fortdauern 6, 59. Dabei kämpft aber K. gegen die gesetzlose Vertauschung der Tempp., welche man früher dem Evangelisten angedichtet hat.

8) Den häufigen Gebrauch von ἴδε uud ἰδού, zu erklären aus der Lebhaftigkeit der Erzählung und Schilderung.

9) Gebrauch von Substantivausdrücken (mit Präpos.) statt der Adverb. 7, 4. 13. 26. 10, 24. 11, 14. 16, 55. 29. 18, 20 u. s. w. aus der Vorliebe für abstrakte Redeweise zu erklären.

10) Den häufigen Gebrauch von εἰς c. Acc. ἐν c. Dat. 1, 18. 8, 26. 9, 7. 21, 4: um die Gemeinschaft, Zusammengehörigkeit und dgl. hervorzuhebeu, wie es dem Apostel der Liebe wohl angestanden habe.

11) Die Vorliebe für ἵνα, statt ὥστε oder ὅτι 4, 36. 5, 20. 7, 23 u. s. w. aus tieferen dogmatischen Gründen.

12) Das bewegtere Gemüth des Schreibenden oder seine apologetische und pragmatische Tendenz habe mehrere syntaktische Eigenthümlichkeiten zur Folge gehabt, wie: längere Perioden 6, 22—24; Ellipsen, Anakoluthe und Construktionswechsel 5, 44. 7, 49. 17, 2 u. s. w.; Parenthesen 1, 14. 39. 2, 9. 4, 2. 9. u. s. w.; Paronomasien 3, 6; Breviloquenz 14, 31. 9, 36. 15, 24, Pleonasmen 1, 26. 5, 35. 6, 21. 8, 44. 56. 11, 7. 9, 34 u. s. w.

Man sieht von selbst, wie besonders bei diesem letzten Abschnitt der Versuch sich wieder in äußerliche Zusammenstellung verliert.

Die Beiträge zur Sprachcharakteristik der Schriftsteller des N.

führliche Rubriken gestellt, welche aber immerhin bei einer Untersuchung der Spracheigenthümlichkeit des vierten Evangeliums ihre Dienste thun kann. Was Seyffarth in seiner Specialcharakteristik der joh. Schriften 1823 über die Sprache bemerkt S. 30 ff., beschränkt sich im Wesentlichen auf die Erwähnung der Spracharmuth und geringen Sprachkenntniß des Johannes. Aehnliches, mit anderen dankenswerthen Bemerkungen vermehrt, kann man in den Commentaren, besonders in dem Lücke's finden. Indem wir versuchen, uns die Spracheigenthümlichkeit des joh. Evangeliums genauer anzusehen, um daraus ein Bild von der geistigen Eigenthümlichkeit des Schriftstellers zu gewinnen, werden wir wohl am besten zuerst den allgemeinen

---

T. von Gersdorf I. Lpz. 1816 boten mir für meinen Zweck keine Ausbeute. Auch abgesehen davon wird der Gewinn für eigentliche Sprachcharakteristik der NTl. Schriften, den diese fleissige Sammlung gebracht hat, nicht sehr hoch angeschlagen werden können.

Die wenigen, aber meist guten Bemerkungen über unsern Gegenstand, welche Dav. Schulz seiner Schrift über das Abendmahl 1824, einverwoben hat (S. 146, z. Th. auch S. 54 f.) lernte ich erst später kennen; auch boten sie mir nichts Neues.

Außerdem vgl. Ebrard Kritik S. 336. Kern Erörterung u. s. w. Tüb. Zeitschr. 1838, 2. S. 47.

Wilke in der neutest. Rhetorik 1843 nennt als eigenthümlich johanneisch in der Rhetorik: die Neigung zu schildern, zu dramatisiren u. dgl., in der Dialektik: 1) einen idealisch-dogmatischen Charakter, wozu das Symbolisirende, die Neigung zur Analogie u. s. f. gehört; 2) sich gleichbleibende Ausdrucks- und Satzconstructionen (Definitionen, Allgemeine Sätze, erklärende Appositionen, Gebrauch des Demonstrativums, Rückgehen auf das Vorhergehende), die Verbindung von Affirmation und Negation u. s. w. Diese wenigen Andeutungen werden genügen zu zeigen, wie viel gute Bemerkungeu sich bei Wilke finden. Es thut mir leid, ihn bei der Ausarbeitung des Obigen nicht berücksichtigt zu haben. Jedoch glaube ich, nichts Wesentliches, zu meinem Zwecke Passendns, übersehen zu haben, was bei ihm sich noch fände. Was er über λόγος sagt S. 464, halte ich für unbrauchbar. Die allgemeine Charakteristik des 4. Evang. und seine Vergleichung mit Marcus stimmt oft wörtlich mit Ebrard Kritik erste Auflage S. 150 überein.

Eindruck schildern, welchen diese Schrift auf den Leser von vornherein macht, dann, indem wir uns von demselben genauer Rechenschaft zu geben und denselben zu bewußter Erkenntniß der Sprache des Evangeliums zu erheben suchen, zuvörderst das Sprachmaterial, dann der Sprachbau, endlich den Sprachcharakter zu betrachten haben.

1. Der erste Eindruck.

Wer von den ersten Evangelien zur Lesung des vierten übergeht, wird alsbald einen anderen Geist aus der Sprache desselben sich anwehen fühlen. Es ist etwas Höheres, Geistigeres um diese Sprache. Schon das trägt dazu bei, der Schrift ein anderes Gepräge zu geben, daß so wenig Geschichten erzählt, dagegen so viele, und das große, Reden wiedergegeben werden. Dadurch bekommt das Ganze mehr die Art des Gedankens. Gleich der Anfang ist bezeichnend. Es berührt uns eigenthümlich, daß wir nicht von Jesu Geburt oder Jugend oder dergleichen lesen, sondern von Wort, Leben, Licht u. s. w. Es ist wie Geschichte und doch wieder wie große Ideen. Wir meinen, wir müßten's verstehen, und fühlen doch, daß noch immer ein Rest bleibt, den wir nicht in unser Verständniß aufgenommen haben. Dazu trägt nun die Art, wie die Gedanken in's Wort gefaßt sind, viel bei. Es sind bei den Synoptikern auch Reden; aber wie so ganz anders sind doch jene. Und wenn Dinge des Reiches Gottes mit Dingen der sichtbaren Ordnung der Welt hier wie dort verglichen werden, so hat das beidemal einen ganz verschiedenen Charakter. Bei den Synoptikern dienen die zur Vergleichung beigezogenen Gegenstände der Natur nur dazu, Art und Geschichte des Reiches Gottes deutlich zu machen. Hier kommen bei denselben (wie z. B. Licht, Wasser, Brod, Hirt und Schaf, Weinstock u. s. w.) nicht einzelne Seiten in Betracht, in welchen das tertium comparationis läge, sondern die ganze Sache, das eigentliche Wesen der Sache wird mit dem Anderen sofort identificirt: das i s t das, oder ich b i n das. Es ist als ob der Redende bis in's Herz der Sachen ginge, und sich um die äußern Seiten

der Erscheinung nichts kümmerte, und als ob im Innersten und Verborgenen alle Dinge, Christenthum und Natur selber eine Einheit bildeten. Wir fühlen's, wie der Gedanke des Schreibenden in die Tiefe geht und immer eine große Allgemeinheit umfäßt. Es sind bei den Synoptikern auch einzelne allgemeine Sätze; aber sie sind spruchartig und haben darum etwas Populäres; sind auch fast immer moralischen Inhalts und dadurch leicht faßbar. Hier aber ist's, als wäre Physik und Ethik eines; denn es wird immer auf das centrale Sein und Leben losgegaugen, das zu erfassen und zu offenbaren. In große allgemeine Begriffe wird dasselbe gefaßt, die im Verstande nur schwer eine recht bestimmte Gestalt annehmen. Es ist uns, als wäre so viel in einem jeden solchen Wort beisammen, daß wir's nicht Alles auf einmal überschauen und zusammennehmen könnten. Und wenn wir auch merken, daß an den einzelnen Stellen nur besonders einzelne Seiten des Allgemeinen in Betracht kommen sollen, so braucht der Evangelist doch lieber das eine große, ganze, volle Wort, als daß er's in die einzelnen Begriffstheile und Gedankenstrahlen spaltete. Es soll immer der ganze Gedankenzusammenhang dabei festgehalten werden. Wie wenn er bei jedem Einzelnen zugleich im Ganzen ruhte, und sinnend es bis in seine letzten Gründe und Zusammenhänge verfolgte. Es herrscht nicht die dialektische Bewegung in seinem Ausdruck. Deswegen hat auch seine Sprache etwas Beruhigendes. Auch fühlen wir es bald: nur die Ruhe des Gemüths, nur die gleiche Stimmung wird das Besondere des Gedankens nachempfinden und verstehen. Es scheint fast, als ob es dem Schreibenden Mühe gemacht hätte, seine reichen Anschauungen in die Worte des gewöhnlichen Weltverstandes zu fassen. Nicht als ob er nicht sicher in der Sprache sich bewegte; aber mit einer gewissen Vorsicht und Bedächtigkeit handhabt er dieselbe und hält sich gern innerhalb der Gränzen, die er sich für den Ausdruck der wesentlichsten Gedanken gezogen hat, und worin er zunächst, und wie wir merken, am liebsten zu Haus ist. Und weil denn immer und immer wieder dieselben großen Begriffe und Ideen wiederkehren, so bekommt die

Sprache fast etwas Eintöniges, Farbloses, ja beinahe Armes. Aber gerade wieder diese steten Wiederholungen gewinnen bald eine eigenthümliche Eindringlichkeit. Denn es sind doch im Grunde ethische Begriffe oder Ideen, welche wiederkehren. Diese fangen an unsre Seele in ihrem innersten Sein leise zu bewegen, zu ergreifen, zu stimmen. Es ist etwa eine ähnliche ergreifende Einförmigkeit, nur in viel großartigerer Weise, wie in der deutschen Theologie. — Dabei hat diese Einförmigkeit einen hohen Schwung. Wenn von der Liebe Gottes, oder vom Unglauben der Menschen die Rede ist, oder Christus sein Herz in Gebet und Fürbitte öffnet, so lautet es wie Poesie. Schon der Anfang ist ein schwungvoller Rythmus im hohen Stil alttestamentlicher Poesie. Er setzt uns in eine empfängliche, ruhige und zugleich bewegte Stimmung, einer großartigen Ouverture vergleichbar, welche einem Drama vorhergeht, und welche uns in ihren Tönen die ganze folgende Geschichte erzählt und zugleich empfinden läßt.

Doch es ist wohl noch gar Manches an dieser Sprache zu bemerken, was nicht gleich beim ersten Lesen auffällt. Sehen wir genauer zu. Nur dieß eine möge noch bemerkt werden, daß wohl bei den Meisten in der ersten Empfindung auch dieß Moment noch enthalten ist, als ob der Johannes, wie uns sein Bild von der Geschichte gezeichnet ist, mit seiner Hingebung und Versenkung in das persönlich geoffenbarte Leben, mit der Wiederholung derselben kurzen Ermahnung zu brüderlicher Liebe, mit der Meidung aller Disputation, mit der allgemeinen und principiellen Polemik in seinem ersten Brief, gut mit dem allgemeinen Bild und Eindruck zusammenstimmt, den die erste Lesung des vierten Evangeliums auf uns macht.

2. Das Sprachmaterial.

1) Das Nächste, was ein Jeder sogleich bemerkt, ist die häufige Wiederkehr derselben Worte, insbesonders ideeller Bezeichnungen. Es ist ein ziemlich beschränktes Gebiet allgemeinerer ideeller Begriffe und Ausdrücke, in welchem sich die Sprache des Evangelisten bewegt. So kommt, wenn ich recht

gezählt habe, φῶς vier und zwanzigmal, δόξα mit seinem entsprechenden Verbum neun und dreißigmal, ζωή ζῆν ζωοποιεῖν vierundfünfzigmal, ungerechnet die häufigen negativen Bezeichnungen wie θάνατον μὴ θεωρεῖν u. ä., μαρτυρία und μαρτυρεῖν dreiundvierzigmal, γινώσκειν siebenundvierzigmal, κόσμος achtundsechszigmal, πίστις und πιστεύειν fünfundneunzigmal vor. Diesen Beispielen kann man noch beifügen, daß ἔργον und ἐργάζεσθαι, λαμβάνειν und παραλαμβάνειν, ὄνομα, κρίνειν und κρίσις etwa dreißmal gefunden werden, ἀλήθεια sechsundzwanzig-, σημεῖον siebzehnmal. Dieß ist's aber nicht allein; sondern auf kleinem Raum kommen dieselben Worte oft dicht nach einander; und das verstärkt noch den Eindruck der Wiederholung. So lesen wir πρόβατον im 10. Cap. vierzehn-, κόσμος im 17. Cap. achtzehnmal, oft ganz unmittelbar nach einander. Vergl. δόξα und δοξάζειν c. 17, 1. 4. 5, oder 13, 31. 32. μαρτυρεῖν und μαρτυρία 5, 30. 34. 36. ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ 6, 31—35. ὁ ἄρτος 6, 48—51 u. s. w. Meistens sind das sehr weitschichtige Begriffe, die zwar immer dieselbe Bedeutung behalten, aber im besonderen Zusammenhang je eine besondere Seite hervortreten lassen. Wie mannichfach wird z. B. der eine selbe Begriff der ζωή gefaßt! Immer ist's das höchste Gut, das in Christus den Menschen gegeben ist; aber bald sofern es in Christus (1, 4. 14, 6. 11, 25), oder in seinem Wort (6, 63), oder in der durch ihn gewirkten Erkenntniß (17, 3), bald sofern es in den Gläubigen ist, bald als etwas gegenwärtiges (5, 24. 6, 47. 54), bald als etwas zukünftiges (6, 58. 5, 25. 29), bald von Seiten der Kraft (4, 10. 6, 53), bald von Seiten der Seligkeit (10, 10. 14, 19), bald von Seiten der Unvergänglichkeit (4, 14), bald als Person- (5, 24. 6, 27. 3, 15), bald als Naturleben (5, 25. 6, 57) u. s. w. und zwar bald in der Einheit der verschiedenen Momente, bald nach einer besonderen Seite hin, wobei aber die anderen Momente nicht als ganz ausgeschlossen gedacht sein wollen. — Oder wie mannichfaltig erscheinen die Seiten der δόξα (vgl. 17, 5. 1, 14. 11, 40. 11, 4. 17, 14)!

2) Das führt uns in den Kreis der Ideen, welche der Evangelist handhabt. Indem es lauter Worte von großer Allgemeinheit sind, von denen man je die einzelnen Seiten sich herausnehmen soll, ohne aber der übrigen dabei zu vergessen, erhält die Sprache des Evangelisten den Charakter der Tiefe und Fülle. Deßhalb bezeichnet man ihn wohl gern als verbis facillimus, sensu dificillimus, oder wie es Heinsius ausdrückte: in sermone ἀφέλεια, in sensibus est ὕψος. Man hielt daher öfters einen ausgeführten Lehrbegriff bei Johannes für unthunlich, und nur den Nachweis der einzelnen allgemeinen Ideenstämme für möglich. — Die Allgemeinheit, die scheinbare Unbestimmtheit des Ausdrucks, welche den Leser nicht wie die scharfe dialektische Sprache von vornherein zwingt, nur bei einer einzelnen Seite des Gedankens zu bleiben, sondern ihm zu erlauben scheint, in dem weiten Umfang des Gedankens sich gleichsam zu ergehn und auszuruhn, hat zu allen Zeiten auf das christliche Gefühl eine große Anziehungskraft ausgeübt. Aber meistens blieb man mehr beim Eindruck des unendlichen Reichthums und beim empfindenden Genuß desselben stehen, ohne zu klarer Erkenntniß des einzelnen Gedankens zu kommen. Solche scheinbare Unbestimmtheit fordert zugleich die individuelle Willkühr heraus. Keine andere Schrift (ausgenommen die Apokalypse; diese aber in andrer Beziehung) ist deßhalb so vielfachem Mißbrauch ausgesetzt gewesen. Hat doch bis auf diesen Tag fast jeder darin gefunden, was er wollte. Und indem man den Grund davon nicht in der mangelnden Denkanstrengung der Einzelnen, sondern ausschließlich in der Schrift suchte, kam man dazu, jene Vorwürfe gegen dieselbe zu erheben, welche wir bei den Socinianern und Rationalisten lesen können, von „obscuritas abrupta, minime sibi cohaerens et ex allegoriis constans," von einem „mystischen Helldunkel, bei welchem mehr Wärme als Licht, bei der Klarheit des Ausdrucks Dunkelheit der Ideen zu finden sei" (Enjadinus und Wegscheider, vergl. bei Schulze S. 107. Seyffarth S. 32).

Gehen wir von dieser Erscheinung auf die entsprechende Geisteseigenthümlichkeit des Schreibenden zurück, so hat diese

Lücke I. Einl. §. 11 zum Unterschied von der discursiven und dialektischen Weise eines Paulus, welche auch der Grund seines ausgedehnteren Sprachgebiets und seiner mehr individualisirenden Sprachweise zugleich der mehr periodologischen Schreibart und dadurch des mehr griechischen Tons in seinen Schriften, richtig als anschauendes und zusammenfassendes Denken bezeichnet. — Es steht dieß aber in Wechselbeziehung mit seiner Auffassung uud Darstellung des Christenthums selber und offenbart uns den Grundcharakter seines sog. Lehrbegriffs; so zwar, daß nach meiner Meinung das Letztere, die Art des Objects, mehr die bestimmende Ursache des Ersteren, wenigstens seiner Ausbildung bis zu diesem Grade, als umgekehrt gewesen ist. Indem er nämlich sowohl auf der Seite des Guten wie des Bösen, bei ζωή, φῶς u. s. w. wie bei σκοτία, ψεῦδος u. s. w. sowohl das Principielle, Ursächliche, wie das Sekundäre, menschlich Verwirklichte mit denselben Ausdrücken bezeichnet, zieht sich ein Geist der Analogie oder vielmehr der Einheit wie durch die Schrift, so durch die Darstellung des Christenthums hindurch. Anfang, Mitte und Ende sieht er in Einem beisammen, ist ihm und bezeichnet er als eine Einheit. Jeder einzelne Theil ist ihm Abspiegelung des Ganzen, ist ihm vielmehr das Ganze in nuce selber. In jedem Einzelnen ist ihm das Erste und Ganze gegenwärtig d. h. Gott oder der Teufel. Das zeigt: die Religion, das Christenthum ist ihm Selbstmittheilung Gottes. In dieser Beschaffenheit der Sache, von der er Bericht gibt, liegt der Grund, daß er gern dieselben allgemeinen Worte und Ausdrücke beibehält. Es ist ihm Bedürfniß, um dadurch jene objective Einheit des Ganzen und Einzelnen, des Ersten und Letzten immer vor Augen zu stellen. So sind gleich im Anfang des Evangeliums ein paar Sätze hingestellt, auf welche er immer wieder zurückkommt, wie Töne einmal angeschlagen fortklingen im Ohr und in der Seele. So zieht sich das Wort ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν (1, 4) durch das ganze Evangelium: 5, 26. 6, 35. 48. 51. 11, 25. 14, 6; subjectiv gewandt: 3, 15. 16. 35. 5, 24. 6, 40. 47 u. s. w. 20, 31; bildlich: 4, 14. 6, 51. 54. 57 u. s. w. Aehnlich ist's mit

dem andern Wort καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων (1, 4): 1, 5. 7. 8. 9. 3, 19. 8, 12. 9, 5. 12, 35. 46.

Daß nun aber der Evangelist in diesem Zusammenhang abstracte und kollektive Begriffe statt konkreter Bezeichnungen wählt, wie man das auszudrücken liebt (vgl. Schulze S. 90), hat nicht in der damaligen griechischen Sprache ihren Grund, die allerdings, wie das antike Denken überhaupt, um jene Zeit abstrakter zu werden anfing. Denn wenn Plutarch die Studien ζῆλος, die Sache wodurch man sich jemandes Gunst erwirbt χάρις, die Geschenke φιλοφροσύναι; wenn Tacitus den Akt der Amnestie clementia, das Leiden patientia, die geschenkte Geldsumme liberalitas und munificentia, ein Wagestück audacia, Arme inopia, die Ausarbeitung cura; wenn Vellejus die Notiz notitia, eine Schaar Verschworener conjurationis globus, die zahlreiche Versammlung frequentia u. s. w. nennt, so sieht man auf den ersten Blick, wie specifisch verschieden diese Abstraktionen von den johanneischen sind. Hier ist, zu offenbarem Verderb der Sprache, ein abstr. pro concreto im eigentlichen Sinn des Worts gebraucht; dort dagegen sind es wirkliche sachliche Allgemeinheiten, welche bezeichnet sein wollen. — Verwandter ist die speculative Abstraction Philos. Aber theils sind dessen Allgemeinheiten aus dem A. Testament geschöpft und beruht also die Aehnlichkeit weiter rückwärts in der gleichen Sprach- und Gedankenquelle; theils, nnd das möchte die Hauptsache sein, sind sie bei ihm rein ideelle, leere Allgemeinheiten, hier dagegen sachliche, erfüllte, wahre und wirkliche zugleich. Jene sind leeren Schläuchen, welche täuschen, zu vergleichen, dadurch aber auch zugleich eine Art Prophetie in der Sprache. Hier die Sache selbst, welche die entsprechenden Allgemeinheitsworte sucht und sich anbildet. Denn in ihr ist die Wahrheit und Vollkommenheit dessen wirklich geworden, was früher und außer ihr nur abgeleiteter, unvollkommener, irdischer Weise vorhanden war oder ist, die Sache also, welche die Namen in Wahrheit verdient, welche die irdischen Analoga zu Lehen tragen, wie das rechte Leben, das rechte Licht u. s. w. Nun aber will Johannes nicht die äußere Geschichte des Mensch-

gewordenen um ihrer selbst willen und als solche berichten, sondern um ihrer Bedeutung und ihres Inhalts willen. Was es mit diesem Jesus und seiner Geschichte sei, was in und mit ihm der Menschheit gegeben sei, die Fülle dessen, was er in sich trägt, die Fülle des Guts, das in ihm erschienen, die Fülle der Güter, welche in ihm zu finden, also den sachlichen Inhalt der Person und seiner Geschichte will er enthüllen; darum also die sachlichen Allgemeinheiten des Ausdrucks.

3) Was von der häufigen Wiederkehr derselben Worte gesagt ist, das gilt auch von den Phrasen. Den Uebergang hiezu bilden solche, welche Verbalumschreibungen eines Substantivs sind, wie *εἶναι ἔν τινι*, *μένειν ἔν τινι*, als Bezeichnungen der Gemeinschaft zwischen Gott und Christus, zwischen Christus und den Seinen. Für den erstern Ausdruck vergl. z. B. 14, 10. 11. 20. für den andern 15, 4. 5. 6. 7. 9. 10. 11.

Um dieselben Verhältnisse zu bezeichnen, bleibt der Evangelist gern bei dem einmal gewählten Terminus. So finden wir als Ausdruck für Jesu Verhältniß der Abhängigkeit vom Vater hinsichtlich seiner Sendung in der Regel: *ἔρχεσθαι* z. B. 3, 2. 19. 31. 6, 14. 7, 28. 8, 42. 12, 46. 16, 28. 30. 18, 37. *ὁ πέμψας με* z. B. 7, 38. 33. 8, 26. 29. 9, 4. 12, 49. *ἀποστέλλω* z. B. 3, 17. 5, 38. 6, 29. 57. 10, 36. 20, 21. auch *καταβαίνειν ἐκ* oder *ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ* z. B. 3, 13. 6, 33. 38. 41. 42. 51. 58. — Für das Abhängigkeitsverhältniß zum Vater hinsichtlich seiner Lehre vergl. *ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν* 3, 11. 8, 38 *ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν, τοῦτο μαρτυρεῖ* 3, 32. mit *ἀκούω* 5, 30. 8, 26. mit *διδάσκω* und *ταῦτα λαλῶ* (wie 8, 26) 8, 28. — Noch ein paar Beispiele aus Schulze, bei dem man S. 67—70 weiter nachsehen möge: *ἐμὸν βρῶμά ἐστιν, ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ* u. s. w. 4, 34. 5, 30. 6. 38. — *ἄλλον παρακλ. δώσει ὑμῖν, τὸ πνεῦμα* u. s. w. 12, 16 f. 15, 26. 16, 7. 13. — *ὅ, τι ἂν αἰτήσητε* u. s. w. 14, 13. 14. 15, 7. 16, 23. 24. — *τὰ ἔργα ἃ ἔδωκέν μοι ὁ πατήρ, ἵνα* u. s. w. 5, 36. 10, 25. *κἂν ἐμοὶ μὴ πιστεύητε, τοῖς ἔργοις πιστ.* 10, 38. 14, 11.

Diese Beispiele führen uns über zur erzählenden Sprache.

Es ist eine beliebte Formel der Weiterführung bei unserm Evangelisten, mit μετὰ τοῦτο zu einer neuen Partie des historischen Berichts überzugehen: 2, 12. 3. 22. (4, 43.) 5, 1. 6, 1. 7, 1. Nach 7, 1 verschwindet diese Formel, weil durch die Streitreden mehr Bewegung in den Bericht kommt. In den zwei Capiteln, in welchen die Geschichtserzählung wieder hervortritt c. 11. 12. wird es darum nicht gefunden, weil hier die entscheidenden Thatsachen zu erzählen sind, wozu das behaglichere μετὰ τοῦτο nicht paßt, außer in der einleitenden Erzählung 11, 7. Vielmehr weil aufmerksam gemacht werden soll, wie eins zum andern überführt, eins aus dem andern folgt, und so durch eine innere Nothwendigkeit die Sachen geworden sind, kehrt οὖν öfter wieder und wechselt nur mit δέ ab. So steht οὖν am Anfang der Hauptabschnitte 11, 17. 45. 47. 54. 12, 1. 9. 17. Und dazwischen in der Einzelerzählung z. B. 11, 3. 6. 12. 14. 16. 20. 21. 31. 32. 33. 31. 38. 46 u. s. w. Dieselbe Erscheinung kehrt wieder bei der letzten Geschichtserzählung von der Gefangennehmung bis zum Wunder am Kreuz. Denn hier kommt eins aus dem andern und bildet so das Ganze eine Einheit. Darum sind auch hier die Hauptabschnitte meist durch οὖν verbunden: 18, 12. 28. 19, 1. 16. 23. 31. Und dazwischen: 18, 3. 4. 6. 7. 10. 11. 17. 19 u. s. w. Wo die Erzählung zum lebhaften Dialog wird, fällt es weg wie oben, z. B. nach 18, 19. Erst dann, nachdem die Erzählung beim Tod angekommen und zum Begräbniß übergegangen wird, lesen wir wieder ein μετὰ ταῦτα 19, 38. Alsbald aber verschwindet es wieder; denn nun entwickelt sich's rasch zur äußeren Verherrlichung in der Auferstehung.

Auffallender muß erscheinen, daß wiederholt μετὰ τοῦτο mit einem folgenden καὶ ἐγγύς verbunden ist 2, 12. 13. 6, 1. 4. 7, 1. 2. Nehmen wir hinzu, worauf S ch u l z e S. 75 aufmerksam macht, obgleich es streng genommen nicht hieher gehört, da nur zum Theil dieselben Worte sich wiederholen, daß so oft von Jesus bemerkt wird, er habe sich den Augen der Menschen entzogen: 5, 13. 6, 3. 15. 8, 1. 59. 10, 39. 11, 54. 12, 37: so werden wir auf eine Eigenthümlichkeit der Geschichtserzählung

zurückgewiesen und finden hier den Grund zur Erklärung vieler Wiederholungen derselben Wendungen, Phrasen und Sätze.

Denn es ist offenbar absichtlich, daß der Evangelist auf das im äußeren Leben des Christ sich Wiederholende immer zurückkommt und aufmerksam macht, und so gleichsam ein Gesetz der Analogie in demselben aufzeigt. Wie wir nach der ideellen Seite hin sahen, wie dem Evangelisten im Ersten das Letzte, im Einzelnen das Ganze und umgekehrt gegeben ist: ähnlich ist's auch hier, nach der historischen Seite hin. Die ersten Thatsachen enthalten im Grund bereits alle folgenden in sich; diese kommen aus jenen; wir haben also gleichsam Kreise, die sich aus einander entwickeln, bei denen je im folgenden der vorhergehende sich wiederholt, nur gesteigert. Daher der Vorwurf (Baur Krit. Unterss. über die kanon. Evang. S. 283 ff.), es sei kein geschichtlicher Fortschritt der Handlung vorhanden; es sei schon von vorneherein alles fertig, es wiederhole sich deßhalb immer wieder dasselbe, es sei also nicht wirkliche Geschichte, sondern bloße Gedankenbewegung u. dergl. Hätte der Evangelist, nachdem er sich nach Baur's Meinung die Geschichte dadurch verdorben und den Fortschritt der Handlung unmöglich gemacht hat, daß er das Letzte, nämlich den Aufenthalt zu Jerusalem, gleich vom Anfang an in die Darstellung aufnahm, wenigstens zum Schein eine Entwicklung fingiren wollen, wie zu gleicher Zeit von ihm gesagt wird, so würde er doch wenigstens im Ausdruck der Fortführung der Geschichte gewiß mehr gewechselt haben, als er, wie wir sehen, gethan hat, um die geschichtlichen Tautologien dadurch zu verbergen; und würde sich gewiß nicht bloß mit so mechanischen und äußerlichen Nachhülfen begnügt haben, nur eben immer wieder zu bemerken, daß der Schlag, zu dem die Hand gleich am Anfange ausgeholt, immer noch nicht gefallen sei (Baur S. 284). In jeder Erscheinung haben wir sicherlich Absicht zu sehen. Denn in diesem untergeordneterem Sprachgebiet ist er gewandt genug, um im Ausdruck wechseln zu können. Vielmehr will er eben nurch die Wiederholungen darauf aufmerksam machen, wie die ganze Entwicklung sammt dem Ende im Grunde bereits mit

dem Anfang gegeben gewesen sei, wie im Grunde dieselben thatsächlichen Verhältnisse überall und immer wieder heraustreten. Daß trotz dieser, ich möchte fast sagen, spiralförmigen Geschichte und Geschichtsdarstellung immer noch genug dramatischer Fortschritt und Entwicklung vorhanden ist, wird sich später zeigen.

Diese Bemerkung wird sich vor Allem da bewähren müssen, wo von der Aufnahme Jesu von Seiten der Menschen die Rede ist. Und allerdings kehrt hier immer wieder, entweder: und sie (oder Viele) glaubten an ihn: 2, 11. 22. 4, 39. 41. 53. 7, 31. 8, 30. 10, 42. 11, 45. 12, 11. 42; oder: sie glaubten nicht, sie verfolgten ihn, sie suchten ihn zu tödten: 1, 10. 11. 3, 32. 12, 37. 5, 16. 5, 18. 7, 1. 19, 30. 32. 44. 8, 20. 40. 59. 10, 31. 39. 11, 8. 53. 57. — So wiederholen sich auch dieselben Beschuldigungen gegen Jesus auf der einen Seite: *ὅτι δαιμόνιον ἔχει* 7, 20. 8, 4. 8. 49. 52. 10, 20. 21; auf der andern dieselben Bekenntnisse über ihn: 4, 4. 42. 6, 14. 69. 9, 17. 11, 27. 16, 30. Womit noch verglichen werden mag die nach einer gewissen Krisis bereits eintretende und dann öfter sich wiederholende Bemerkung, daß Judas ihn verrathen sollte odr wollte: 6, 71. 12, 4. 13, 2. 11. 18. u. s. w.

Nach dem Bisherigen möchte ich nicht von „geringer Sprachkenntniß" u. dgl. beim Evangelisten sprechen. In einzelnen historischen Partien zeigt er hinreichende Gewandtheit in der Handhabung des Sprachmaterials. Etwas anderes mag es vielleicht sein, wo es mehr den Ausdruck des specifisch Christlichen gilt. Aber das liegt dann nicht sowohl am Schriftsteller als an der Zeit. Es ist das Christenthum mit der griechischen Sprache noch nicht ganz zusammengewachsen, der Geist des Christenthums sucht noch im Sprachschatz des griechischen Gedankenausdrucks. Hier nun ist ein besonderes, im Ganzen noch kleines Gebiet abgegränzt, welches dem christlichen Gedanken zu eigen geworden ist. Darüber hinaus geht der Evangelist nicht gerne. Er erreicht damit, wie wir sahen, noch eine andere Absicht. Dieß letztere gilt in noch ausschließlicherer Weise bei

der historischen Darstellung und den Wiederholungen derselben. Es soll auch geschichtlich im Einzelnen das Ganze, im Ersten das Letzte, im Anfang die Entwicklung und der Ausgang aufgezeigt werden. Wie sogar nicht zufällig, sondern nothwendig d. h. göttlich bewirkt das geworden sei, was er als Endgeschick Jesu zu berichten hat: das will er bemerklich machen.

3. Die Satzbildung und Satzverbindung.

1) Herder bereits rühmt in der Vorrede zu seiner Schrift „Von Gottes Sohn, der Welt Heiland" die Einfalt als die größte Schönheit des joh. Evangeliums. Und so urtheilt auch Thiersch Kritik S. 61, daß „Johannes für seine geschichtliche und seine didaktische Schrift, in denen sich theils die klarste Erinnerung, theils die ruhigste Contemplation spiegelt, sich jene eigenthümliche Schlichtheit und Einfachheit des Stils ausgebildet hat, in deren Weise nichts größeres als diese beiden Werke je geschrieben worden ist."

Schon in der einfachen Bildung der Sätze tritt dieß heraus. Und wie am Anfang die einfachsten Sätze sich an einander reihen, so durch das ganze Evangelium hindurch. Die einfachsten Tempora, die einfachsten Modi gebraucht er am liebsten. Nirgends findet sich ein Optativ. So einfach die historische Erzählung gehalten ist, so einfach der Dialog. Um ein Beispiel herauszuheben, herrscht beim Gespräch Jesu mit der Samariterin schon in der Einleitung die einfachste Form der Satzbildung (vergl. v. 3. 4. 5. 6. 7 u. s. w.), und im Gespräch selbst wechselt fast ununterbrochen λέγει αὐτῷ ἡ γυνή v. 9. 11. 15. 19. 25 mit λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς od. ä. v. 7. 10. 13. 16. 17. 21. 26. Ebenso finden wir es in den Reden Jesu, wie z. B. im 10ten und 17. Capitel. Ja fast scheint die Einfachheit des Ausdrucks und der Satzform in dem Maße zu wachsen, als der innere Reichthum und die Vielseitigkeit des Gedankens groß ist. Vergl. jene Aussprüche, in denen sich Jesus charakterisirt: ἐγώ εἰμι u. s. w. 10, 9. 10. 11, 25. 14, 6. u. dergl.

Wie hiedurch leicht etwas Monotones in die Sprache

des Evangelisten kommt, zeigt das angeführte Beispiel von Cap. 4, wo v. 7—26 neunmal λέγει αὐτῷ oder αὐτῇ den Satz anfängt, und ähnlich es v. 49. 50 wiederkehrt. Es ist als hörte man das bekannte וַיֹּאמֶר. Die Einführungen der Reden sind überhaupt fast durchweg gleich. Vergl. z. B. 2, 4. 5. 7 und 3, 3. 5. 11. (ἀμὴν ἀμὴν λέγω u. s. w.). Wie hier, so findet sich's auch sonst, daß der Evangelist gern mit dem Verbum anhebt. So z. B. 1, 41—51 in jedem der eilf Verse. Aehnlich ist es 2, 17. 18. 19. 20. — 3, 3. 5. 11. — 4, 7. 10. 11. 13. 15. 16. 17. 19. 21. 25. 26. — 4, 49. 50. — 6, 7. 8. 10. 11. — 11, 23. 24. 25. 27. 39. 40. — 13, 36. 37. — 14, 5. 6. 8. 9. — 18, 5. 10. 14. 18. 28. 40 u. s. w.

Die Einförmigkeit geht in **Umständlichkeit** über beim Ausdruck des Begriffs des Sagens oder Antwortens. Die Formel ἀπεκρίνατο καὶ εἶπεν kommt ungemein häufig vor: 1, 49. 50. 51. 3, 3. 9. 10. 27. 4, 10. 13. 17. — 5. 19. 6, 29. 43. — 7, 16. 8, 48. 9, 20. 30. 12, 30. 13, 7 u. s. w. Aehnliche Weitläufigkeiten begegnen uns auch in anderen Wendungen. So z. B. ἐμαρτύρησεν λέγων 1, 32. ἠρώτησαν αὐτὸν καὶ εἶπαν αὐτῷ 1, 25. ἀπεκρίνατο λέγων 1, 26. μαρτυρεῖ καὶ κέκραγεν λέγων 1, 15. ἔκραξεν διδάσκων καὶ λέγων 7, 28. ἐλάλησεν λέγων 8, 12 und Aehnl.

Den Eindruck der Umständlichkeit macht es ferner, wenn Worte, die unmittelbar vorher standen und leicht ergänzt oder wenigstens durch das Pronomen ersetzt werden konnten, selber wiederholt werden, wie z. B. 3, 23. 24. Ἰωάννης. 4, 1. 2. Ἰησοῦς. 12, 3. 15, 16. 19. 7: Stellen, die wohl zu unterscheiden sind von solchen, in denen durch die Wiederholnng ein besonderer Nachdruck erreicht werden soll wie z. B. 1, 10. 19, 10.— **Winer** hat schon darauf aufmerksam gemacht (S. 548), daß in dieser Umständlichkeit ein orientalisches Gepräge der Sprache sich erkennen lasse.

Dieß ist noch mehr der Fall, wenn vollständige kleine Sätze oder Redensarten, welche unmittelbar vorhergingen, meist in der Rede wiederkehren. Vergl. 4, 7. 10 δός μοι πιεῖν. 5,

8. 9. 10. 11. 12 ἆρον τὸν κράββατόν σου καὶ περιπάτει. 6, 39. 40. 44 ἀναστήσω αὐτὸν u. s.w. 6, 37. 39. 40 πᾶς u. dgl. — Auf den hierin zu erkennenden orientalischen Charakter der Sprechweise hat auch Ottfried Müller griech. Liter. Gesch. I. S. 492 die ähnliche Erzählungsart Herodots zurückgeführt.

Damit steht in Verbindung, daß fast ausnahmslos die Worte des Andern in direkter Rede angeführt werden. Vgl. 1, 19—28. 6, 41. 42. 7, 11. 36. 40. 41. 45. 46. 47. 8, 22. 33. 54. 9, 8. 9 ff. 41. — Ich kann mich nur eines Beispiels indirekter Rede entsinnen: 4, 51 ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ ζῇ. Vgl. Winer S. 33.

Hier mag auch der Eigenthümlichkeit des Evangelisten gedacht werden, besonders in den Reden auf gewisse in denselben vorherrschende Gedanken und Sätze immer wieder zurückzukommen. Das hat wohl den Gegnern unseres Evangeliums Anlaß gegeben, ihm den Vorwurf der Langweiligkeit zu machen, wie sich denn bekanntlich besonders das 17. Cap. dieß hat gefallen lassen müssen. Aber wer sich dem Eindruck dieser Wiederholungssätze in Wahrheit hingibt, der wird leicht das Eindringliche fühlen, was dieselben haben. Deutlicher wird dieß vielleicht, wenn ich ein paar Beispiele recht gedrängter Wiederholung ausschreibe. Vergl. 5, 19 οὐ δύναται ὁ υἱος ποιεῖν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ οὐδέν, ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιεῖν. ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ. 6, 46 οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα. Es ist als wolle der Schreibende einzelne Gedanken dem Leser recht nachdrücklich und tief einprägen.

2) So berührt sich die Monotonie der johanneischen Sätze mit dem Charakter des Nachdrucksvollen und geht in diesen über. —

Schon was oben erwähnt wurde, daß der Evangelist die Sätze gern mit dem Verbum beginnen läßt, leitet hiezu über. Denn es hängt dies mit dem Anderen zusammen, daß er das Tonwort an die Spitze stellt, um seinen Nachdruck zu verstärken, sei's nun daß er es noch besonders heraushebt durch

das nachfolgende Demonstrat. wie 3, 32 ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν, τοῦτο μαρτυρεῖ, oder daß er's überhaupt seinem nächsten grammatischen Ort entnimmt, wie 2, 3. 4. 6, 9 ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστιν εἰς τοσούτους; 6, 60. 7, 31. 8, 45. 10, 9 δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰςέλθῃ 11, 29 ἐκείνη ὡς ἤκουσεν. 11, 31. 32. 33. 13, 1; oder daß er darüber die grammatische Construktion bricht, wie 6, 39 ἵνα πᾶν ὃ δέδωκεν — μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ. 7, 38 ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ — ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ. Die letzten Beispiele berühren sich unmittelbar mit jenen bekannten Construktionsbrechungen in der Apokalypse z. B. 3, 12. 21; woraus man mit Unrecht geradezu einen Hebraismus gemacht hat (Leusden de dialectis NT. ed. Fischer p. 80 sq.), da sie doch, wenn nicht Nachlässigkeit, so ein Produkt der Rhetorik sind (vergl. Winer S. 168), wenngleich in der hebräischen Poesie häufiger und leichter.

Damit hängt die Gewohnheit zusammen, den gewichtigsten Begriff des Satzes durch das rückweisende Pronomen nachdrucksvoll hervorzuheben. So 3, 32. 5, 37 ὁ πέμψας με πατὴρ, ἐκεῖνος μεμαρτύρηκεν. 5, 38 ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος, τούτῳ οὐ πιστεύετε. Zuweilen mit Wiederholung des hervorzuhebenden Wortes selbst: 5, 36 τὰ γὰρ ἔργα, ἃ ἔδωκεν, — αὐτὰ τὰ ἔργα u. s. w. 6, 46. 8, 26. 28. 10, 25.

An diesem Ort mag nun auch jener Auflösung des Verb. fin. in das Partic. mit εἶναι gedacht werden, welche Schulze (S. 115) unkritisch ohne Weiteres in allen Fällen für einen Hebraismus erklärt hat, da vielmehr die Isolirung der Copula, um dadurch einen besonderen Nachdruck zu erreichen, gewählt ist. Vergl. 1, 9. 28. 5, 39. 45. 8, 18. 11, 1. 18, 18. 25. Nur in wenigen Fällen wird es als bloße Umschreibung, wie sie im Aramäischen zu Hause ist (vergl. Thiersch Kritik S. 70), bezeichnet werden dürfen. Denn selbst 18, 25. 6. 64. 5, 32 ist die Auflösung nicht ohne Gewicht. Aber daß nun gerade diese Construktion, um den Begriff des Dauernden und dergl. auszudrücken, dem Evangelisten so geläufig ist, wie die Beispiele zeigen, wodurch er zugleich in manchen Fällen den

Optativ vermeidet, ist allerdings einer Einwirkung des Hebräischen oder Aramäischen zuzuschreiben.

Dieselbe Absicht eines besonderen Nachdrucks haben die scheinbar nachlässig nachschleppenden Participialsätze, in welchen auf ein einzelnes Moment besonders aufmerksam gemacht werden will, weswegen ihm eine mehr selbständige Stellung gegeben wird, damit es stärker in's Gewicht falle und so sich mehr fühlbar machte. Diese Bewandtniß hat es mit Stellen wie 1, 12 *ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν — τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα*. 3, 13. 5, 18. 7, 50. 9, 13. Es soll immer ein wichtiges Moment dadurch besonders bemerklich gemacht werden, sei es, daß es einen Zustand charakterisire, in welchem das Ausgesagte allein Statt hat, wie 1, 12; oder daß es den im Vorhergehenden liegenden Grund angibt, dadurch daß es scheinbar ein neues, aber in jenem bereits liegendes Moment speziell hervorhebt, wie 3, 13; oder begründend das heraushebt, woraus das Vorhergehende geschlossen oder erkannt ist, wie 5, 18 u. s. w. So hat also die Unbehülflichkeit und Umständlichkeit, die in diesen Participialappositionen zu liegen scheint, ihre besondere Absicht und Wirkung.

3) Die Beobachtung des Nachdrucksvollen in der Schreibweise des Evangelisten führt uns zur Betrachtung des Kräftigen und zuweilen Scharfen, das in seiner Satzbildung liegt.

Das Evangelium ist meist in kurzen Sätzen geschrieben. Je kürzer, um so gewichtiger sind sie in der Regel. Wie gewichtvoll schreiten die kurzen Sätze des Eingangs einher! Es sind die kurzen Sätze des hohen Stils, die in ihrer einfachen Kürze das Gepräge der Großartigkeit haben. — Diese kurzen Sätze geben der Rede oft etwas Entschiedenes, wie z. B. 6, 68 *κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις*, wobei allerdings die asyndetische Satzverbindung jenen Eindruck unterstützt. Oder 7, 19 *οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τόν νόμον; καὶ οὐδεὶς ὑμῶν ποιεῖ τὸν νόμον. τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι;* Oder 11, 23 *ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου*. Vergl. noch 7, 16, 6. 47. 48. 49. 50. 51.

3, 30—32. — Dieses Entschiedene haben auch jene kurzen Selbstaussagen Jesu über sich wie 11,25 ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή oder 8, 12 ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου u. ä. Diese Kürze ist der Ausdruck der Selbstgewißheit und Sicherheit. Und diese Zuversicht des Selbstbewußtseins verfehlt nicht, einen großen unmittelbaren Eindruck zu machen. Es liegt etwas fast zum Glauben Nöthigendes darin.

Dieser allgemeine Charakter der Entschiedenheit modificirt sich je nach Umständen und Zusammenhang. So dient die Kürze dazu, um den Contrast desto ergreifender zu machen, wenn der Evangelist das Verhör und die Verurtheilung Jesu mit dem Worte schließt 28, 40 ἦν δὲ ὁ Βαῤῥαβᾶς λῃστής. Oder sie macht den Eindruck von der Bedeutung einer Thatsache stärker, wie 13, 30 ἦν δὲ νύξ. Oder sie gibt dem Ausdruck etwas Scharfes, wie 8, 34: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας. ὁ δὲ δοῦλος οὐ μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα· ὁ δὲ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Im Gespräch angewandt, gibt sie demselben etwas Heftiges und Stoßendes wie 18, 4. 5 λέγει αὐτοῖς· τίνα ζητεῖτε; ἀπεκρίθησαν αὐτῷ· Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον. λέγει αὐτοῖς· ἐγώ εἰμι. Oder sie ist der Ausdruck großer innerer Bewegung, wie 11, 34. 35 καὶ εἶπεν· ποῦ τεθείκατε αὐτόν; λέγουσιν αὐτῷ· ἔρχου καὶ ἴδε. ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς. Auch als Aeußernng eines vollen Herzens wird sie au manchen Stellen bezeichnet werden müssen. So im Gespräch mit der Samariterin, auf ihre ahnende, halbfragende Aeußerung hin, daß der Messias kommen nnd das Alles verkündigen werde, plötzlich 4,26 ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν σοι. Es möchte Derartiges fast an das bekannte homerische Εἴμ' Ὀδυσεὺς Λαερτιάδης erinnern, das Odysseus, um sich zu erkennen zu geben, beim Alkinous spricht, nachdem er unbekannt vom Sänger verherrlicht worden war. Indem der Sprechende hier die Hauptsache gleich voranträngt, um so das Ganze und Wesentliche und Neue mit Einem Mal zu sagen, bekommen solche Sätze etwas Ueberraschendes. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit 6, 34. 35, wenn auf die Bitte: Κύριε πάντοτε δὸς ἡμῖν τὸν ἄρ-

τον τοῦτον, die Antwort folgt: *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς*, oder wenn auf die Klage der Martha, sie wisse wohl, daß ihr Bruder in der Auferstehung am jüngsten Tage auferstehen werde, Jesus erwidert 11, 25 *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή*. Aehnliche Beispiele bieten sich leicht Jedem noch mehr.

Nur noch eine zweifache Verwendung solcher kurzer Sätze muß hier erwähnt werden, nämlich am Anfang und am Schluß von Reden. In jenem Falle sind sie wie Themata der folgenden Ausführung vorangestellt. So 8, 12 *ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου*. 6,35 *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς*. 9, 5 *ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ὦ, φῶς εἰμὶ τοῦ κόσμου*, und darauf dann die Handlnng. So schickt Jesus Cap. 10 den einzelnen Gleichnissen gleichsam Ueberschriften voraus, v. 7 *ἐγώ εἰμι ἡ θύρα*. v. 11 *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός* Aehnlich 15, 1 *ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή*. 17, 1. 13, 31. 16, 1. 14, 1. — An andern Orten läuft die Rede in einen kurzen Satz aus; und dieser, indem er den Streitpuuct in der Regel recht scharf hinstellt, etwa noch durch ein neues Moment vermehrt, erhält dadurch etwas Herausforderndes. Dieß findet sich besonders in den Streitreden mit den Juden. So 10, 30 *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν* vergl. v. 31 *ἐβάστασαν οὖν πάλιν λίθους* u. s. w. 8, 58 *πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγώ εἰμι* vergl. die Wirkung v. 59. 6, 51 *καὶ ὁ ἄρτος, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μου ἐστίν* vergl. v. 52. 6, 58 *ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον* u. s. w. Außerdem besonders die Streitrede Cap. 8, z. B. v. 38. 41 (*ὑμεῖς ποιεῖτε τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς ὑμῶν*) v. 47. v. 56. — An ein solches herausfordernd hingeworfene Wort knüpft das Gespräch dann meistens an, und dadurch entsteht eine eigene Art der Satzverbindung, wovon später.

Wir sehen also: es ist in unserm Evangelium eine Gattung des Satzes herrschend, welche znnächst erinnert und anknüpft an hebräische Schreibweise, welche weiter in ihrer großen Schlichtheit das Gepräge großer Ruhe an sich trägt, in dieser äußern Ruhe aber Kraft uud Entschiedenheit verbirgt. Dieß läßt uns einen Mann erkennen, der genährt an der hei-

ligen Sprache Israels, die größte Gelassenheit und das stätige Maßhalten des reifen Alters sich zu eigen gemacht hat, in dem aber zugleich, wer ihn genauer kennen lernt, einen kräftigen Geist, ein volles Herz und eine bewegte Seele findet, und so leicht auf das heftige Feuer der Jugend schließen kann, welches, wenn es etwa durch ein gewaltiges Ereigniß von Gott ergriffen und erregt wird, die ruhige Gelassenheit und die stätige Gemessenheit leicht und nothwendig wieder durchbrechen wird.

4) Gehen wir vom einfachen Satz zur Satzverbindung über, so entspricht der Einfachheit der Satzbildung die Einfachheit auch dieser. Mit der kunstlosesten Schlichtheit wird Satz an Satz gereiht. Winer hat S. 33, wo er vom hebräisch-aramäischen Colorit der N. T. Diktion spricht, bemerklich gemacht, wie sich dieses besonders in „der Einfachheit ja Monotonie" zeige, „mit welcher der Hebräer (logisch mehr coordinirend als subordinirend) die Sätze baut und Satz an Satz anschließt; daher in dem jüdischen Griechisch der so beschränkte Gebrauch der Conjunctionen, daher die Einförmigkeit in Anwendung der Tempora, daher der Mangel an periodischer Verknüpfnng oder Einfügung mehrerer untergeordneter Sätze in einen Hauptsatz." Dieß findet sich nun bei Johannes im reichsten Maß. Der Mangel an periodologischer Schreibung gehört zu den ersten sprachlichen Beobachtungen, welche ein Leser seines Evangeliums machen wird. So finden wir, daß er Sätze grammatisch coordinirt, deren logisches Verhältniß das der Unterordnung ist. Ein eklatantes Beispiel ist gleich am Anfang 1, 10: *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.* Aehnlich 2, 9 *ὡς δὲ ἐγεύσατο ὁ ἀρχιτρίκλινος —, καὶ οὐκ ᾔδει πόθεν ἐστίν, οἱ δὲ διάκονοι ᾔδεισαν —, φωνεῖ* u. s. w. 3, 19. 8, 31. 17, 25 *πάτερ δίκαιε, καὶ ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω, ἐγὼ δέ* u. s. w. So kommt es denn höchst selten zu größern Perioden bei unserm Evangelisten, und wenn er einmal eine solche bildet oder zu bilden versucht, so wird sie schwerfällig wie die bekannte 6, 22 ff. zeigt, eine Periode, welche darum besonders bemerkenswerth ist, weil sie selbst inner-

halb der Gränzen einer Periode wieder die Neigung des Schriftstellers zeigt, durch Coordination ihre einzelnen Theile an einanderzureihen, und die Satzglieder, welche logisch im mannigfaltigsten, ja fast künstlichen Abhängigkeitsverhältniß zu einander stehen, grammatisch nur auf das nothdürftigste mit einander zu verbinden.

Diese Lockerheit periodologischer Schreibweise ist dann auch der Grund davon, daß einzelne untergeordnete Sätze, statt in die Struktur einzufügen, äußerlich als Zwischensätze in den Fortgang der Erzählung hineingesetzt werden. So schon in jenem Beispiel 6, 23 *ἄλλα δὲ ἦλθεν πλοιάρια.* Solche Zwischensätze sind beim vierten Evangelium äußerst häufig. Der Art sind die kurzen Zeit- oder Ortsangaben wie 1, 40 *ὥρα ἦν ὡς δεκάτη.* 1, 45 *ἦν δὲ ὁ Φίλιππος ἀπὸ* u. s. w. 5, 9 *ἦν δὲ σάββατον.* 4, 6 *ὥρα ἦν ὡς ἕκτη.* 6, 4. 9, 14. 10, 22. 18, 28. 19, 14; oder Namensangaben: 3, 1. 18, 10; oder überhaupt nähere Bestimmungen: 5, 2. 6, 10 *ἦν δὲ χόρτος πολύς.* 11, 5 *ἠγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρθαν.* 18, 5. 10, 18. Im 18. Cap. sind fünf solcher kurzer Zwischensätze. Es gibt dieß der Darstellung etwas Leichtes, Nachläſſiges; ist deßhalb auch nur den erzählenden Stücken eigen; denn in den Reden zeigt sich die Sprache gebundener. Nur jene deutenden Sätze kommen in diesen oder in Zusammenhang mit denselben vor, welche ähnlicher Art wie jene Zwischenbemerkungen sind, nur daß sie mehr ein Zeichen vom subjectiven Charakter des Evangeliums sind. Hieher gehören die Deutungen dunklerer Aussprüche Jesu 2, 21 *ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος.* 7, 39 *τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος.* 8, 27. 11, 13. 12, 16. 33. 21, 19. Ferner die Erklärungen hebräischer Worte 1, 39. 42. 43. 4, 25. 5, 2. 9, 7. 19, 13. 17. 20, 16. Weiter die pragmatischen Bemerkungen, warum Jesus oder wer sonst das oder jenes gesagt habe: 6, 6 *τοῦτο δὲ ἔλεγεν πειράζων αὐτόν* (8, 6.) 9, 22. 12, 6 *εἶπεν δὲ* (näml. Judas) *οὐχ ὅτι περὶ τῶν πτωχῶν ἔμελεν αὐτῷ* u. s. w. 12, 41. Oder die wiederholten Versicherungen, daß Jesus dieß oder jenes, wie den Verrath des Judas,

wohl gewußt habe: 6, 64 ᾔδει γὰρ ἐξ ἀρχῆς u. s. w. 2, 24. 25. 6, 6.

Wie lose die Sätze aneinandergereiht werden, ist bereits gesagt. Daher kommen *καί* und *δέ* so oft vor. Vergl. 2, 12—16: *μετὰ ταῦτα κατέβη —. καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα —, καὶ ἀνέβη —. καὶ εὗρεν, καὶ ποιήσας — ἐξέβαλεν, καὶ εἶπεν*. 3, 1. 2. 3, 22 f. 3, 35 f. u. s. w. Wie beschränkt deßhalb der Gebrauch der Conjunctionen sein muß, ist offenbar. Außer *καί* und *δέ* liebt die historische Erzählung besonders *ὡς* (z. B. 4, 1 *ὡς οὖν ἔγνω* u. dergl.), und in den Reden treffen wir oft die Vergleichungswörter: *καθώς — οὕτως* und ähnl. Vergl. 3, 14. 5, 19. 21. 23. 26. 30. 6, 31. 58. 7, 38. 8, 28. 10, 15. 12, 36. 50. 13, 15. 34. 14, 31. 15, 4. 9. 10. 12. 17, 1. 11. 14. 16. 18. 21. 22. 23. 20, 21. Worin dieser häufige Gebrauch der Vergleichungspartikeln seinen Grund habe, ist bereits oben gesagt. Es ist der Geist der Analogie, der sich durch das ganze Evangelium, weil durch die in demselben dargestellte Sache hindurchzieht. Nehmen wir zu diesen Vergleichungen noch diejenigen hinzu, welche bloß durch Zusammenstellung der zwei Sätze oder Begriffe ausgedrückt oder nur im Gedanken enthalten sind — ich habe mir solcher Analogien im Ganzen beinahe sechzig notirt — und übersehen wir sie, so ist das ganz evident. Schon der Umstand, daß gerade das 17te Cap. so viele Beispiele hievon enthält, ist ein Beweis dafür. So sehen wir auch hier, wie die Sprache des Evangelisten von der Sache beherrscht ist, von welcher Seite eben dieselbe sich ihm erschlossen hat.

Aehnlich verhält sich's mit dem häufigen Gebrauch von *ἵνα* oder *οὗτος ἵνα*. Vergl. 13, 34 *ἐντολὴν καινὴν —, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους*. 15, 12 *αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ —, ἵνα —*. 15, 8 *ἐν τούτῳ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μου, ἵνα —*. 15, 13. 17, 3. *αὕτη ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν σέ*. 11, 50. 15, 17. 16, 7. 33. 17, 13. 23. 24. 6, 29 u. s. w. Es geht ein teleologischer Zug durch das ganze Evangelium hindurch. Denn wie die Geschichte dramatisch angelegt ist, so daß sie mit innerer Nothwendigkeit auf das Ende zustrebt, so

ist es gleicher Weise mit der Sache selbst. Denn eben weil, wie wir oben sahen, in dem Ersten das Letzte, im Einzelnen das Ganze ist, ist alles Entwicklung aus einander, ist nothwendiges Fortschreiten des Einen zum Andern, ist Verhältniß der Abzielung des Einen auf das Andere. Das Eine will das Andere, weil es sich selber, seinen eigenen Inhalt in seiner Verwirklichung wollen muß. Daraus erkennt sich leicht, daß ἵνα nicht die bloße Folge ausdrücken soll und kann, sondern sei es speziell das beabsichtigte, sei es das wesentliche und darum innerlich nothwendige Verhältniß der Abzielung. Wenn man in Zusammenhang hiemit von „hebräischer Teleologie" gesprochen hat (vergl. z. B. Winer S. 428), so hat man hebräisch und biblisch verwechselt. In unserm Evangelium nun aber hat der Gebrauch von ἵνα noch seine spezielle Bestimmtheit.

Die dritthäufigste Verbindung der Sätze ist die hypothetische mit εἰ, ἐάν, εἰ μή. Vergl. 13, 14. 17. 32. 35 —. 14, 7. 14. 15. 28. 15, 7. 18. 19. 20. 22. 24. 16, 7. Wie auch der Gebrauch dieser Partikeln in der Sache seinen wesentlichen Grund habe, bedarf wohl keines besonderen Nachweises. Es ist das Verhältniß der Bedingtheit der Offenbarung Gottes in Christo und des menschlichen Verhaltens, welches hierin zu Tage tritt. — Dieß sind die drei häufigsten syntaktischen Construktionen.

Oft freilich unterläßt der Evangelist alle Verbindung und schreibt asyndetisch. Vergl. 1, 26. 41—43. So gerne in Unterredungen 2, 4. 5. 7. 30. 49. 50. 6, 47—51 ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἔχει —. ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς. οἱ πατέρες ἔφαγον —. οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος —. ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν —. Im 15ten Capitel folgen zwanzig Verse auf einander ohne alle Conjunctionen; sogar das gewöhnliche καί oder δέ fehlt. Dagegen ist das 16te Cap. wieder reicher an Partikeln, weil es nicht blos aussagen will, sondern mit einer gewissen Innigkeit der Ansprache sich an die bestimmten Persönlichkeiten der Jünger wendet. Sobald aber die Rede wieder in Aussage übergeht, wie v. 12—16, wird sie asyndetisch,

während v. 19—23, weil zuredend, ansprechend, wieder durch Conjunctionen verbunden ist.

Es liegt in der Natur der Sache, daß das Asyndeton in den Briefen häufiger vorkomme, als in den historischen Schriften des NT. (Winer S. 543). Wenn es nun im vierten Evangelium in viel ausgedehnterer Weise angewandt ist als in den andern, so muß das seinen bestimmten Grund haben. Dieser ist nicht bloß der, daß in demselben mehr Reden enthalten sind als in den andern. Indem das Asyndeton die Gedanken und Sätze ganz nackt neben einander stellt, ohne ihr gegenseitiges Verhältniß noch besonders anzuzeigen, ist es theils ein Zeichen der schlichten Aussage des Objectiven, das nun eben referirt werden soll, theils ein Produkt der tiefen Empfindung vom gegenseitigen Sachverhältniß, und will dasselbe auch beim Andern sich rein für sich selbst empfinden lassen; und von dieser Seite aus kann es der Verstärkung und verstärkenden Wiederholung oder der Grundangabe oder Folgerung oder dem Gegensatze dienen. Das Letztere ist nun im vierten Evangelium das vorwiegende.

5) Es ist dem johanneischen Stil eigenthümlich, in Gegensätzen vorwärts zu gehen. Die Sache, welche er darstellt, die Gedanken welche er ausspricht, bewegen sich in Gegensätzen: so auch seine Sprache.

Am Anfang des Evangeliums werden der Täufer und Jesus einander entgegengestellt. Vergl. 1, 8. 26 *ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι· μέσος δὲ ὑμῶν ἕστηκεν* u. s. w. 3, 28. 29. 31. überhaupt zieht sich dieser Gegensatz durch die ersten drei Cap. hindurch. — Oder es werden Jesus und die Juden in ausgesprochenen Gegensatz gestellt. Vergl. 2, 23. 24. *πολλοὶ ἐπίστευσαν —. αὐτὸς δὲ ὁ Ἰησοῦς —.* 5, 33. 34. *ὑμεῖς ἀπεστάλκατε —. ἐγὼ δὲ οὐ παρ̕ ἀνθρ.* 8, 15 *ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε· ἐγὼ οὐ κρίνω* u. s. w. Die Streitreden bewegen sich fast ausschließlich mittelst dieses Gegensatzes weiter. Vergl. das ganze achte Cap. — Aber auch an und für sich schreiten die Gedanken vielfach im Gegensatz weiter. Vergl. 1, 17 *ὁ νόμος διὰ Μωυσέως* u. s. w.

3, 6 τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκός u. s. w. 3, 12 εἰ τὰ ἐπίγεια —, πῶς ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια —. 3, 20 f. ὁ φαῦλα πράσσων —· ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν —. 3, 36 ὁ πιστεύων —. ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ —. 4, 13. 14. 4, 22. 5, 17. 19. 21. 22. 23. 26. 29. 30 u. s. w. Es ist dieß die herrschende Art der Gedankenverbindung und des Gedankenfortschritts.

Daß dieß mehr von den Reden gelte als von den übrigen Stücken liegt in der Natur der Sache. Bei den Reden aber macht er keinen Unterschied, ob wir die scharfe Streitrede des 8ten Capitels, oder das fürbittende Gebet des liebereichsten Herzens im 17. Cap. vor uns haben. Denn auch in diesem bewegen sich die Gedanken in lauter Gegensätzen in lauter Gegensätzen vorwärts. Der Vater und der Sohn, der Sohn und die Seinigen, die Seinigen und die Welt: diese Entgegensetzungen kehren in jedem Verse wieder. Selbst hier also, wo Handlung und Gedanke zur höchsten Ruhe und Einheit sich erhoben haben, ist der ganze Ausdruck der Empfindung noch vom Ton des Gegensatzes beherrscht und bestimmt. Nichts hat in der Seele des Evangelisten tiefer gehaftet als der Eindruck jener vielseitigen Gegensätze, welche theils, wie der von Vater, Sohn und Jünger, in die reichste Einheit aufgehoben werden, weshalb jenes 17te Cap. mit dem Gedanken und dem Wort der Einheit im Unterschied schließt; theils als tiefschneidender Gegensatz von Gott und Welt, Liebe und Haß, Christus und die Juden, das ganze Leben des Erlösers bestimmen und zuletzt jene entscheidende Katastrophe herbeiführen, in welcher beide Gegensätze, bie Liebe wie der Haß, sich auf das Höchste steigern und offenbaren. Es muß der Schreibende wohl selbst diese Gegensätze in aller Schärfe erfahren und mit erlebt haben, weil seine Empfindung noch so sehr von ihnen, von ihrer Erinnerung beherrscht ist. Es muß aber auch seine Natur für diesen Eindruck besonders empfänglich gewesen sein, weil nicht bloß der Gegensatz von Oben und Unten die Grundlage und den Ausgangspunkt für die gesammte Weltanschauuug des Schreibenden, sondern auch der schneidendste Gegensatz die Unterlage oder

den Hintergrund für jene erhabene Ruhe und jenen Frieden der Einigung bildet, welche doch sein Eigenthum sind.

Was nun die äußere Form des Gegensatzes betrifft, so ist diese gerne asyndetisch. Hierüber s. oben. Vergl. 1, 17 ὁ νόμος —. ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια—. 1, 18 θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν. ὁ μονογενὴς υἱός—. 3, 31 ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος—. ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς —. ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος —. 3, 32. 33. τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει. ὁ λαβὼν —. 4, 20. ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε· ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν. 5, 23. ἵνα πάντες τιμῶσιν —. ὁ μὴ τιμῶν—. 6, 58. οὐ καθὼς ἔφαγον—. ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον —. 8, 15. 23. ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ· ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί. ὑμεῖς ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. 8, 35 ὁ δοῦλος —. ὁ υἱὸς —. 8. 46 u. s. w. Daß durch solches nackte Gegenüberstellen der Gegensätze denselben eine größere Schärfe gegeben werden soll, zeigt die Vergleichung von Cap. 10 nnd den Schlußreden Jesu, besonders Cap. 17. Denn obgleich auch in diesen die Gedankenform des Gegensatzes zu Hause ist, finden sich doch der asyndetischen äußerst wenige. Denn hier herrscht mehr die Erinnerung des Gegensatzes oder vielleicht besser des Unterschieds, während dort die unmittelbare Gegenwart.

Eine eigenthümliche Färbung erhält der gegensätzliche Ausdruck durch den Gebrauch von καί. Gerade der Schein des Gleichgültigen, der in καί liegt, macht den Gegensatz um so nachdrucksvoller, zuweilen geradezu erschütternd. In der asyndetischen Form stellt der Sprechende den Gegensatz absichtlich in aller Schärfe hin; es ist eine gewisse Stärke der Empfindung die er dabei zeigt; er verhält sich aktiv zum Gegensatz. Hier dagegen verhält er sich mehr passiv dazu; er zeigt wie er den Gegensatz zu erleiden hat; es ist das schmerzliche Gefühl und die Klage der Seele, welche mehr vorherrscht. Vergl. 3, 11 ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν, — καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. 3, 32 ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν, τοῦτο μαρτυρεῖ, καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει. 6, 70 οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην; καὶ ἐξ

ὑμῶν εἷς διάβολός ἐστιν. 7, 19 οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν νόμον; καὶ οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ποιεῖ τὸν νόμον. 8, 38. 49. 10, 25, wo die Vergleichung mit v. 26 den Uebergang der Stimmung aus dem leidenden Gefühl in die entschiedene Fassung deutlich zeigt 13, 33. 14, 30. 17, 11. 14. —

Mit der beobachteten Neigung des gegensätzlichen Denkens und Darstellens hängt die Gewohnheit zusammen, welche wir im vierten Evangelium finden, denselben Gedanken negativ und positiv auszusprechen, und so mit Hülfe der Antithese die verschiedenen Seiten und Beziehungen oder die Bedeutung einer Sache erst recht ins Licht zu stellen. — In der Regel geht natürlich die Negation vorher. Vergl. 1, 8. 13 οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ — ἐγεννήθησαν, ἀλλ' ἐκ θεοῦ. 3, 15. 16 ἵνα πᾶς — μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. 3, 17 οὐ γὰρ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ, ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος. 3, 36 οὐκ ὄψεται ζωήν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει. 4. 14 οὐ μὴ διψήσῃ, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ —. 5, 19. 24. 6, 27. 39. 53. 54. 7, 10. 24. 8, 12. 9, 31. 10, 1. 5. 11, 54. 12, 47. 16, 7. 16, 25. 32. 20, 27. — Nicht selten aber wird die negative Bestimmung der positiven nachgesetzt, und dieß geschieht dann oft mit besonderem Nachdruck. Vergl, 1, 3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ —. 1, 20 ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο. 1, 48. 3, 18. 5, 23. 7, 18 ἀληθής ἐστιν, καὶ ἀδικία ἐν αὐτῷ οὐκ ἐστίν. 8, 29. 10. 28 ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς, καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα. 11, 25. 26. 12, 48. 14, 6. 23. 24. 16, 29.— Dieser häufige Gebrauch der Antithese zeigt, wie lebendig im Evangelisten das Bewußtsein des Gegensatzes ist.

6) Die bisherigen Beispiele führen unmittelbar zur hebraisirenden Form des Parallelismus über, dessen häufiger Gebrauch bei Johannes von jeher bemerkt worden ist.

Dem Vorhergehenden am nächsten steht diejenige Gattung von Parallelismen, deren beide Glieder einen Gegensatz zu einander bilden. Unter diesem Gesichtspunkt sind die hieher gehörigen Beispiele fast alle bereits oben notirt worden. Vergl. 1, 17. 3, 6. 30. 31. 36. 5, 17. 15, 15. 19. 16, 17. 19

u. s. w. — In andern Fällen sind es identische oder nahverwandte Begriffe, welche in den parallelen Sätzen zusammengestellt werden. Diese Beispiele haben mehr hebräische Art als die vorigen. Vergl. 3, 11 *ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν, καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν*. 5, 37 *οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε, οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε*. 6, 35. 55. 56. 12, 44. 45. 13, 16. 15, 20. 16, 20. 28. — In manchen dieser Beispiele herrscht rhythmische Bewegung. Vergl. 1, 17. 3, 11. 5, 37. 6, 35. Zuweilen tritt der Parallelismus mehr zurück und die rhythmische Bewegung gibt dem Satze seinen Charakter. Vergl. 5, 19. 6, 40. 44. 53. 54: *ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα — καὶ πίνων μου τὸ αἷμα — ἔχει ζωὴν αἰώνιον — καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*, 6, 55. 56. 14, 27: *εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν — εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν — μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία μηδὲ δειλιάτω*.

Es mag nun in der Sprache mehr der Parallelismus oder mehr der Rhythmus herrschen: immer ist es ein Zeichen von gehobener Stimmung. Und diese zieht sich durch das ganze Evangelium hindurch. Es muß eine große Erinnerung sein, welche die Seele des Schreibenden bewegt und erhebt, zuweilen bis zu einem fast feierlichen Ton erhebt. In dem Maß aber, als die Sprache von der Empfindung bestimmt ist, kann die Absicht des Schreibenden nicht außer der Sache selbst liegen in einer speziellen polemischen oder irenischen Tendenz od. dergl. Es ist das volle Herz, welches von einer großen Thatsache und einem großen Gedanken schwungvolles Zeugniß ablegt. Gleich der Anfang des Evangeliums ist ein volltönender Hymnus ganz mit alttestamentlichem Gepräge. Und diese gehobene Stimmung verläßt den Evangelisten auch im Verlaufe seiner Darstellung nicht. So steigt die Sprache gleich 1, 14 unverkennbar wieder zur hymnusartigen. Vergl. noch 13, 31. 32. 14, 27 u. s. w.

7) Fragen wir nun, welches innerhalb dieser Gesetze der Periodologie und Satzfolge die herrschende Figur der Satzverknüpfung sei, so tritt uns die kettenartige gleich beim Eingang des Evangeliums mit einem ganz eklatanten

Beispiel entgegen. Fast jeder neue Satz beginnt mit demselben Wort, mit welchem der vorhergehende geschlossen. Dieß würde noch entschiedener sein, wenn οὐδὲ ἕν von ὃ γέγονεν durch einen Punkt getrennt werden dürfte. Die ersten 5 vv. erscheinen wie eine eng in einandergefügte Kette. So streng nun zwar wie hier findet sich die Verknüpfung außerdem nicht, aber doch annäherungsweise. So sind die beiden Satzhälften von 1, 40 durch ἔρχεσθαι καὶ ἰδεῖν; 2, 23—24 durch πιστεύειν; 2, 25—3, 1 durch ἄνθρωπος; 7, 28. 29 durch οἶδα; 7, 17. 18 durch ἀφ᾽ ἑαυτοῦ λαλεῖν; 9, 34. 35 durch ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω; 13, 30. 31 durch ἐξῆλθεν u. s. w. verbunden. So gehen die Sätze 1, 46—52 durchweg in solchen Anschließungen vorwärts. Vergl. 1, 46. 47 τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ. ἐκ Ναζαρὲτ δύναταί τι u. s. w. 47. 48 ἔρχου καὶ ἴδε. εἶδεν Ἰησοῦς. 51. 52 μείζω τούτων ὄψῃ. ὄψεσθε τὸν οὐρανόν u. s. w. So sind die Sätze 8, 38—44 vielfach durch πατήρ mit einander verknüpft. Oder vergl. 10, 11 ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός. ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχήν u. s. w. 13, 20 ὁ λαμβάνων — ἐμὲ λαμβάνει. ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων u. s. w. 17, 2. 3 δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον. αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή. 17, 9. 11. 12.

Nicht als wäre diese Figur an sich dem Johannes ausschließlich eigen; wohl aber ist sie in dieser Durchgängigkeit charakteristisch für seine Schreibweise. Verwandt hiemit ist die dialogische Bildung der Streitreden. Denn in der Regel ist es der Schlußgedanke, das Schlußwort, welches der Gegenrede zum Ausgangspunkt dient. Vergl. z. B. wie 8, 38—44 Rede und Gegenrede durch πατήρ an einander gekettet sind. Außerdem 8, 13. 14. 18. 20.

Es ist schon mehrfach bemerkt worden, daß das vierte Evangelium in seiner Gedankenfolge etwas Springendes habe, oder besser, daß die Mittelgedanken häufig ergänzt werden müßten. Der Grund davon liegt nicht etwa in einem ungeduldigen Vorwärtsdrängen. Aber es ist, als wolle der Evangelist nur Gedanken erster Größe bringen. Man betrachte die letzten Reden Jesu. Jeder Satz ein Schlag, gleichsam ein

Hauptaccord. Während dieser nun austönt in der Seele des Hörenden, mögen sich aus ihm die untergeordneten, überleitenden Töne selbst bilden und so in der Stille den folgenden Accord mit dem vorhergehenden vermitteln. Anders die Sprache. Diese sucht formell enger zu verknüpfen, was im Gedanken selbständiger neben einander steht, indem sie gleichsam einen Ton des vorhergehenden Accords immer liegen läßt zur äußeren Ueberleitung. Es ist etwas Vorsichtiges, Bedächtiges in in dieser Sprechweise. Ein doppeltes ist meines Erachtens hieraus zu entnehmen. Für's Erste scheint die Denkweise des Schreibenden nicht in der in den Ueberleitungen so reichen und ausgebildeten griechischen Sprache aufgewachsen und durch dieselbe gebildet zu sein, sondern in einer andern, welcher das Denken mehr nur in Hauptgedanken eigen ist, die wie Keile an einander gesetzt werden. Wie aber auch hier in der hebräischen Sprache je der nachfolgende Satz durch Aufnahme eines Wortes aus dem vorhergehenden an diesen angefügt wird, zeigt gleich der Anfang der Genesis. So eng verschlungen und auf einander bezogen, als es die griechische Sprache durch ihre Partikeln und anderen Feinheiten der Construction nur immer vermag, sind hier die ersten vv. der Genesis, und das 1. Cap. überhaupt. Vergl. etwa besonders 1, 27. Diesem ganz ähnlich scheint mir der joh. Stil. Zum Andern hängt diese Schreibweise mit einem Weitern zusammen. Denn wie dort im ersten Cap. der Genesis nur immer die großen, eigentlich Neues setzenden Thaten Gottes berichtet werden, so scheint sich auf der andern Seite hier eine Seele zu verrathen, welche von den tiefsten und größten Gedanken und Empfindungen so erfüllt und bewegt ist, daß die niederschreibende Hand sich bei den untergeordneten gar nicht aufhalten mag. Auch sind jene dem Schreibenden so innig mit einander vermittelt, daß sie ihm einer ausgesprochenen Vermittlung nicht zu bedürfen scheinen. Jedoch da er für Andere schreibt, gibt er wenigstens eine äußere Andeutung von der seienden inneren Verbindung, wie als ein Symbol derselben.

Diese verknüpfende Schreibweise tritt besonders entschieden

bei den letzten Reden Jesu heraus. Das ganze 17. Cap., kann man sagen, geht in dieser Weise vorwärts. Fast jeder Begriff wird gleichsam umgewendet, um mit ihm neu anzuheben. Es ist als ob der Sprechende nicht so gleich von ihm loskommen könnte, sondern sich von ihm je zum Neuen überleiten lassen müßte. So wendet sich die Rede hin und her, immer wieder zurückgreifend, ehe sie weiter schreitet. Dadurch bildet sich eine andere Eigenthümlichkeit johanneischer Schreibweise: nämlich die kreisförmige Bewegung. Diese Empfindung nämlich erregen nicht wenige Abschnitte des vierten Evangeliums in uns, einige weniger, andere, wie die Schlußreden, mehr. Es ist uns fast, als ob wir im Kreis herumgeführt würden, und nicht oder nur sehr langsam von der Stelle kämen. Wer mit Unruhe, auch mit kritischer, an diese Schrift herantritt, der wird bald ungeduldig werden, und sie wird ihm allmählig Langeweile verursachen, gerade in denjenigen Abschnitten, in welchen sich ihre Eigenthümlichkeit am schönsten entfaltet hat. Nur wer sich ruhig, hingebend, gelassen zu dieser Schrift verhält, wird in den scheinbaren Wiederholungen Reichthum, in den scheinbar rückläufigen Bewegungen vielseitigen Fortschritt finden. Betrachten wir das 17. Cap., so bilden v. 1—5 den ersten größeren Kreis, indem v. 5 zum Gedanken von v. 1, aber mit einer wesentlichen Bereicherung zurückkehrt. Dieser Kreis schließt selbst wieder mehrere kleinere Kreiswindungen in sich. Denn v. 2 und 4 hatten zurückgegriffen, nur um jedesmal wieder die Zukunft dem Auge zu öffnen. Wie von Neuem fängt dann v. 6 an. Und in wiederholten Kreisen geht die Rede in die Zukunft und wieder zurück, bis sie im Gedanken der vollsten Einheit ausruht. — Aehnlich bilden im 15. Cap. v. 1—4 den ersten Kreis, dessen Schluß *ἐὰν μὴ μείνῃ ἐν τῇ ἀμπέλῳ* offenbar an den Anfang zurückkehrt, nur mit der Bereicherung, welche im Verlaufe der Rede zum ersten Gedanken hinzugekommen ist. Neu beginnt dann v. 5 mit den Anfangsworten von v. 1, aber vermehrt mit dem Neuen, was der erste Gedankenkreis erzeugt hatte und womit v. 2. 3. 4 begonnen. In v. 8 wendet sich die Rede wieder zu v. 5 zurück. Darauf nimmt, wenn auch in etwas anderer Wendung, v. 9

den Inhalt von v. 1 und 5 zusammen durch die Zusammenstellung der drei Glieder Vater, Sohn und Jünger, welche v. 1 und 5 auseinandergelegt sind. In v. 12 schließt sich dieser Kreis ab, in *ἀγαπᾶτε ἀλλήλους* das neue Moment, in *καθώς ἠγάπησα ὑμᾶς* die Zurückweisung auf den früheren Gedanken enthaltend. Am letzteren knüpft nun v. 13 wieder an, um mit v. 17 wieder zu dem *ἀγαπᾶτε ἀλλήλους* von v. 12 zurückzukehren. Das in diesem Wort unmittelbar gegebene gegensätzliche Moment beginnt den neuen Kreis v. 18. — In solcher Weise geht in Windungen die Rede vorwärts, in steter Wiederaufnahme des Vorhergehenden immer ein neues Moment an- und heraussetzend. Vergl. ferner 8, 38—44. 10, 7—18. 14, 10 ff. 20 ff. —

Wie mit einer gewissen Raschheit umschreibt der Evangelist ein ganzes großes Gebiet. Aber als ob er nun, nachdem er vorwärts geeilt, stehen bliebe, verweilt er in ruhiger Betrachtung und Versenkung in das Gesagte, und beginnt seinen Kreis noch einmal zu ziehen, aber die Linie etwas hinausrückend, als fürchtete er dem Reichthum seines Objects, von dem er Bericht gibt, Unrecht zu thun, wenn er nicht wiederholt darauf zurückkommend, seine mannigfachen Seiten entfaltete und darlegte. Solche Bedachtsamkeit erklärt sich am besten, wenn bei aller Freiheit der Form des Ausdrucks und der Darstellung doch die Treue gegen die Sache selbst, welche er wiedergibt, ihn gebunden hält. Und so mag diese bedachte Gemessenheit der Kreisbewegung in seinem Denken und Schreiben überhaupt bei ihm herrschend, und ihm wie zur andern Natur geworden sein, daß er am liebsten in ihr sich bewegte.

Auf eine Erkenntniß haben uns die bisherigen Untersuchungen und Betrachtungen, wenn sie nicht ganz irrig sind, vorzugsweise geführt: in welch hohem Grade nämlich die Sprache des Evangeliums bestimmt ist von der Sache, welche dasselbe darstellt. Bei den verschiedensten Eigenthümlichkeiten im Gebiet des Sprachmaterials wie der Satzbildung und Verbinduug glaubten wir im Objekt des Evangeliums selber den Grund für jene suchen zu müssen. Daneben konnte uns eine doppelte

Beobachtung nicht entgehen, wie nämlich der Charakter der Sprache bestimmt sei einerseits von der Sprache, in welcher der Schreibende von Haus aus heimisch ist, und andererseits von seiner Subjectivität, die aber freilich wiederum von der Sache selbst bestimmt ist. Dieß beides erübrigt uns noch in Kürze zu betrachten.

4. Der hebräische Sprachcharakter.

1. Die Sprache selbst zwar, welche der Evangelist schreibt, gehört wie die des gesammten Neuen Testaments jener *κοινὴ γλῶσσα τῶν Ἑλλήνων* an, welche nach Hug's Untersuchungen (Einl. II, 27 ff.) in Galiläa besonders durch die griechischen Colonien nicht bloß unter den höheren Ständen, sondern durch Umgang und Verkehr auch unter dem geringeren Volk weit verbreitet war, so daß die Jünger Jesu von Haus aus als *δίγλωττοι* angesehen werden müssen, wie denn jener Auftritt im Leben Pauli act. 21 beweist, daß die Masse des Volks griechisch verstanden hat. Für die religiöse Darstellung nun ist, wenn wir Thiersch (vergl. Kritik das 1. Cap., besonders S. 57) folgen dürfen, die Septuaginta und ihr absichtliches Hebraisiren Quelle und Vorbild geworden, besonders für den historischen und prophetischen Stil, weshalb denn auch die neutestamentlichen Schriften dieser Gattung stärker hebraisiren als die didaktischen, für welche im A. T. kein entsprechendes Vorbild gegeben war. Hier konnte deshalb der christliche Geist sich freier bewegen und mehr schöpferisch walten; dort war er durch die für solche Gegenstände fixirte Sprache gebunden: denn daß das hebräische Colorit auf die Sache und weniger auf die Individualität des Schreibenden, als die bestimmende Ursache, zurückzuführen sei, zeigt allerdings die Eingangsperiode des Lukas-Evangeliums unwidersprechlich. Daß von jenen beiden Arten der Darstellung die historische viel leichter vom alttestamentlichen Vorbild sich emancipiren konnte als die prophetische, hat Thiersch (S. 60) mit vollem Recht bemerkt. In dem Maaß nun als eine historische Schrift nicht das durch die heilige Tradition bereits mehr

oder weniger Fixirte wiedergibt, sondern individuell und Erzeugniß eigenster Erinnerung und Contemplation zumal ist, wie das joh. Evangelium, in dem Maß wird sich in derselben auch eine griechischere Sprache finden. So wird uns der Unterschied, welcher in dieser Beziehung zwischen den ersten drei Evangelien und den vierten stattfindet, nicht befremden dürfen. Ebenso wenig aber auch der zwischen Evangelium und Apokalypse. Man wird ebenso wenig sagen dürfen, daß beider Sprache einander ausschließe, als, es zeige sich ein Fortschritt von der gebundenen Sprache des Evangeliums zur freien, willkührlichen Handhabung derselben in der Apokalypse, oder umgekehrt das Evangelium zeige eine durch längeren Aufenthalt unter Griechen erworbene größere Richtigkeit und Reinheit des Griechischen. Der Unterschied liegt im Gegenstand und in der ganz verschiedenen psychologischen Stimmung des Schreibenden.

Der eigentlichen Hebraismen findet man deßhalb im vierten Evangelium verhältnißmäßig wenige. In der Zusammenstellung der neutestamentiichen Hebraismen bei **Leusden** de dialectis NTi singulatim de eius hebraismis ed. Fischer 1792 treffen auf das joh. Evangelium fast am wenigsten, und unter diesen sind viele falsche. Denn es ist mehr als ungeschickt, wenn als Hebraismen aufgezählt werden, daß *οὐρανός* 3, 27 Gott (S. 36); *ποτήριον* 18, 11 das traurige Geschick (S. 42); *κόσμος* 3, 16 die Menschen, 12, 19. 15, 18 die Juden (S. 51); *εἰρήνη* 20, 19 das gesammte Heil (S. 42); *πίνειν* 18, 11 ertragen (S. 64); *φιλεῖν* 12, 25 vorziehen (S. 55); *ζητεῖν* 5, 16 wollen (S. 69); u. s. w. bedeute; oder daß *πέραν* 1, 28 diesseits heiße (S. 77), oder daß *καί* für alle möglichen Conjunctionen und Partikeln stehe (S. 76); oder daß *ὄνομα* überflüssig stehe (S. 86), oder *υἱός* in der Bezeichnung Jesu als *υἱὸς ἀνθρώπου* (S. 85). Oder es soll *υἱός* in Verbindungen wie 17, 12 würdig bedeuten (S. 102), oder *θυγατήρ* 12, 15 die Einwohner der Stadt bezeichnen (S. 103). Und was denn solcher Hebraismen noch mehr sein mögen. Aber einzelne gibt es allerdings.

So ist schon von Mehreren darauf aufmerksam gemacht

worden, wie häufig das hebraisirende ἴδε oder ἰδού vorkomme. Vergl. 1, 29. 36. 47. 3, 26. 4, 35. 5, 17. 7, 26. 52. 11, 3. 36. 16, 29. 32. 18, 21. 19, 4. 5. 14. 26. 27. 20, 27. — Ferner darf man sich wohl auch durch das häufig wiederholte ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν (σοί) 1, 52. 3, 3. 5. 11. 5, 19. 24. 25. 6, 26. 32. 53. 8, 34. 51. 58. 10, 1. 7. 12, 24. 13, 16. 20. 21. 38. 14, 12. 16, 20. 23. an die prophetische Einführung von Worten Jehova's im A. T. erinnern lassen. Nur die Bemerkung möge noch angefügt werden, daß diese Versicherungsformel nur bei Jesus, selbst beim Täufer dagegen sich nicht findet; in Gesprächen vertraulicherer Art wie im 4. Cap., der Natur der Sache nach zurücktritt (vgl. dafür 4, 21 πίστευέ μοι γύναι), ebenso in Cap. 15 und 16 (vgl. dafür 16, 7 ἀλλ' ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν), und nur erst in der zweiten Hälfte des 16. Cap., in welcher der Ton der Versicherungen sich steigert, wieder mehr hervortritt.

Manche sonstige Einzelnheiten sind bei Leusden bereits angegeben. Dahin gehört denn allerdings die Verbindung von υἱός mit einem allgemeinen Begriff, der als Realität vorausgesetzt und als das Charakteristische des Einzelnen bestimmend gedacht wird, wie in υἱὸς τῆς ἀπωλείας 17, 12 cf. Hosea 10, 9. Deuter. 13, 11. Dahin auch die Ellipse von τὶς 6, 39. 7, 40. 16, 17. und 1, 24 wenn οἱ nicht gelesen wird, wie bei der hebräischen Construction mit מִן. Dahin ferner die Verbindung des Verbums mit dem Nomen desselben Stamms χαρᾷ χαίρει 3, 29 cf. Gen. 22, 17. Jes. 6, 9. Denn wenn ähnliches auch im Griechischen vorkommt, so stammt es im N. T. doch aus dem Hebräischen. Dahin auch die Verbindungen mit εἰς τὸν αἰῶνα 13, 8. 4, 14. 10, 28. 11, 26. oder ἐκ τοῦ αἰῶνος 9, 32.

Ebrard (das Ev. Joh. u. s. w. 1845) hat auf S. 143 ff. noch eine Reihe Hebraismen angeführt, welche aber einige Beschränkung werden erleiden müssen. Denn zunächst οὐ μὴ mit dem Conj. besonders des Aorists (6, 35) oder dem Indic. des Futurs (10, 5) als reine Negation ist rein griechisch, vgl. Krüger griech. Sprachlehre S. 381. Anm. 6. Ueber ἵνα mit

Conj. vgl. Winer S. 263 ff. und Krüger S. 393: „Bei seiner Vorliebe für objective Redeweisen wählt der Grieche auch nach historischen Zeitformen statt des mehr ideellen und subjectiven Optativs sehr häufig den mehr positiven Conj.; an manchen Stellen wohl auch mit Bezug darauf, daß der zu erreichende Zweck als noch in der Gegenwart vorschwebend zu denken ist." — Das Beispiel 15, 16, welches Ebrard für die Verbindung mit dem Indic. anführt, gälte nur, wenn die Lesart δώσει sicher wäre. Der Nom. mit Artikel statt des Voc. (8, 10) 19, 3. 20, 28 (welchen Beispielen 13, 13 mit Unrecht angefügt ist, da der Nom. hier Benennung und nicht Anrede) ist ebenso griechisch als hebräisch. Vergl. Winer S. 169. Krüger S. 219 f. Besonders auf 19, 3 paßt ganz, was Krüger über die Verbindung des Nom. mit dem Imper. sagt, daß nämlich in letzterem ein σύ oder ὑμεῖς liege. Daß sonst dem Evangelisten der Voc. geläufig genug ist, zeigen Beispiele wie 1, 39 (vgl. 1, 50. 3, 2. 4, 26.) 2, 4. 4, 11. 15. 19. 21. 49 u. s. w. — Die vier Stellen (4, 21. 5, 25. 16, 25 u. 32), in welchen ἔρχεται (in der Formel ἔρχ. ὥρα ὅτε) für ἔσται stehen soll, sind sämmtlich zu streichen. Wie es mit „es kommt" zu übersetzen ist, so hat es dieselbe Kraft der Gewißheit wie dieses. Vgl. Winer S. 242. Auch Krüger S. 372. — Die von Ebr. S. 147 statuirte Apposition in λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς καὶ πολυτίμου 12, 3 findet meines Erachtens nicht statt (vgl. Winer S. 90 und Walch s. v. νάρδος). — Der Gebrauch von ἐκ bei Partition statt des bloßen Gen. partit. (S. 148) ist allerdings mehr hebräisch als griechisch: 1, 35. 6, 8. 70. f. 7, 40. 44. 48. 50. 9, 16. 12, 4. 16, 17 u. a. dazu vgl. oben. In ἐκ τῶν μαθητῶν 3, 25 ist ἐκ ganz eigentlich zu nehmen vgl. Bg. Crus. z. d. St. und mit ἐκ τῆς ὀσμῆς 12, 3 mag verglichen werden, was Krüger S. 526 über den Uebergang des lokalen in den causalen Gebrauch sagt. — Die Wiederholung des Pron. possess. 2, 12 (S. 148) gehört zur alttest. Umständlichkeit. Was den Gebrauch von ἐν zur Bezeichnung des Instrumentalis analog dem hebr. בְּ in Beispielen wie βαπτίζειν ἐν ὕδατι 1, 26. 33

betrifft (S. 150), so hat schon Winer (S. 195) darauf aufmerksam gemacht, daß hier ἐν seine Bedeutung nicht gänzlich verliert. Auch 16, 30 und 9, 30 (welche beiden Beisp. Ebrard außerdem anführt) ist ἐν τούτῳ nicht geradezu instrumental. — Gegen die angebliche hebr. Verwechslung des ἐν und εἰς 3, 35. 5, 4. (S. 151) wird es genügen auf Winer S. 390 zu verweisen. Vgl. auch Krüger S. 522 Anm. 2 über ἐν bei Verbis der Bewegung. — Der „ungriech. Nomin." der Apposition in 1, 14 πλήρης u. s. w. (S. 155) erklärt sich einfach dadurch, daß der Evangelist des Mißverständnisses halber den Genit. nicht setzen wollte, ebenso wenig aber doch auch den Accus., so daß ihm nichts übrig blieb als der Nom., durch welchen dann auch zugleich diese Apposition mit größerer Selbstständigkeit heraustreten kann. — Die Verbindung von Nomen und Verbum gleicher Etymologie (S. 157) ist bereits oben erwähnt. — Das häufig angewandte histor. Präsens (S. 157) wird wohl nicht als Hebraismus gemeint sein wollen. — Das „prophet. Präsens" in οὐ κρίνεται 3, 18 (S. 158) erklärt sich einfach daraus, daß die κρίσις jetzt schon beginnt. — Der „prophet. Aorist" 15, 6 ἐὰν μή τις μείνῃ ἐν ἐμοί, ἐβλήθη ἔξω (S. 158) ist wohl allen Sprachen gemeinsam und dient dazu, in lebhafter Weise das sofort eintretende auszudrücken. Vgl. Winer S. 253. Das Perf. aber 16, 11. 5, 24 steht nicht futurisch (a. a. O.), sondern ganz eigentlich. — Ob 15, 16 ἵνα-δώσει zu lesen sei (S. 158), ist noch die Frage. Uebrigens ist bekanntlich der Indic. fut. nach ὅπως und in späterer Zeit auch nach ἵνα im übrigen Griechischen nicht ganz ungebräuchlich. Vgl. Winer S. 265. Krüger S. 394. — Daß ἵνα in der späteren Gräcität seinen Gebrauch sehr erweiterte, ist allerdings gewiß. Aber 13, 34 ist nicht ein Beweis von großer Steifheit (S. 159); sondern hier ist es ganz eigentlich gebraucht. In der Formel aber ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα 16, 2 (12, 23) tritt der teleologische Charakter der joh. Geschichtschreibung heraus, von welchem früher die Rede war. — Die Verdoppelung der Negation (S. 160), besonders in Fällen, wie das von Ebr. angeführte οὐδέπω οὐδείς, 19, 41 ist be-

kanntlich auch im Griechischen häufig, in gewissen Fällen Regel. Vgl. Krüger S. 514 f. — Ebenso ist die Verbindung des Verb. im Singular mit mehreren persönlichen Subjecten, wenn auch eines von diesen selbst schon ein Plural ist, allgemein gebräuchlich. Analoge Fälle zu 1, 46. 2, 2. 3, 22 kann man allenthalben im Griech. finden. Vgl. die Beisp. bei Krüger S. 480. 4. — Soll die Verbindung *παιδάριον, ὃς ἔχει* 6, 9 (S. 161) ein Hebraismus sein? — Oder die Auslassung der Copula 3, 1. 4, 24 (S. 162)? — Als hebraisirende Wiederholung der Demonstr. nach dem Relativ kann 13, 26 *ᾧ ἐγὼ βάψω τὸ ψωμίον καὶ δώσω αὐτῷ* (a. a. O.) eigentlich nicht bezeichnet werden, weil *αὐτῷ* nur zu *δώσω*, nicht zu *βάψω* gehört, *δώσω* aber nach joh. Art sich von der relat. Verknüpfung gelöst hat (vgl. z. B. 6, 40). — Ueber *καὶ* in Entgegensetzungen („statt *δέ*" Ebr. S. 162) war oben die Rede. Dahin gehören ganz besonders Beispiele wie 1, 11. 9, 30. 34. Andere wie 4, 20 sind nur ein Beispiel bequemer Rede, wie sie in der gewöhnlichen Sprechweise überall vorkommen. Uebrigens hängt der häufige Gebrauch von *καὶ* allerdings mit der Erzählungsweise des A. T. zusammen. — Die Voranstellung des Verbums vor das Subjekt (a. a. O.) ist oben bereits besprochen wordeu. — Was die S. 161 weiter angeführten Belege für hebräischen Sprachcharakter betrifft, so gehört zwar 1, 12 f., so viel ich sehe, nicht hieher, wohl aber allerdings die Vorliebe für parataktische Schreibweise statt periodologischer Satzbildung, wovon auch früher bereits die Rede war. Hieher gehören die angeführten Beispiele 1, 32 (weniger 3, 1 und 1, 6) 4, 12. 6, 58; besonders charakteristisch aber wegen seiner hebräischen Gestaltung ist 7, 38 *ὁ πιστεύων — ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν.* — Das wäre das wesentlichste Hiehergehörige. Mit den übrigen höchst dankenswerthen sprachlichen und sachlichen Untersuchungen Ebrard's über das Verhältniß von Apokol. Mark. und Ev. Joh. haben wir es hier nicht zu thun.

So möchten sich denn auch durch Ebrard's Beispiele die Hebraismen unsres Evangeliums nur sehr unbedeutend ver-

mehrt haben. Von einzelnen geringfügigeren bekannten Hebraismen, wie εἷς für πρῶτος, der Gebrauch von σπέρμα, ἐγερθῆναι (קוּם) u. ä. dürfen wir hier wohl absehen. — So gering also im Ganzen ist die Zahl der einzelnen Hebraismen in unserer Schrift. Aber in diesen Aeußerlichkeiten liegt auch nicht der hebräische Sprachcharakter des vierten Evangeliums sondern im Innerlichen. Es lebt eine hebräische Seele in der Sprache des Evangelisten.

So urtheilt Ebrard (S. 143. 163), man könne sich des Eindrucks beim Lesen des 4. Ev. nicht erwehren, daß hier alles hebräisch gedacht sei. So spricht Reuß in seinen Ideen zur Einleitung in das Ev. Joh. (S. 55) von der „hebräischen Form des Gedankens"; und Kern Erört. der Hauptthats. der evgl. Gesch. 2ter Art. Tüb. Zeitschr. 1838 2. Heft S. 47 sagt: „die Sprache bewährt die originelle Vereinigung des palästinensisch-jüdischen Elements mit dem hellenischen. Die Ausdrucksform, wie überhaupt die ganze Darstellungsweise ist in die ächt griechische Bildung und Richtung eingegangen, aber die ursprüngliche Bildung aus Palästina her scheint doch noch immer durch." Es gilt dieß nachzuweisen.

2) Auf die umständliche Erzählungsweise, auf die hebräische Einführung und Anführung des Gesprochenen, auf den Parallelismus und das Rhythmische der alttestamentlichen Sprache in den gehobeneren Stellen, auf manche andere hebraisirende stilistische Eigenthümlichkeit ist bereits oben aufmerksam gemacht worden. Tiefer aber noch führt uns der symbolisch-allegorische Charakter der Sprache. Erinnern wir uns zunächst der reichen Sinnlichkeit der Sprache, wie sie sich im bekannten Gebrauch der Verba ἑλκύειν, ἥκειν, ἀκολουθεῖν, μένειν, διψᾶν, τῆς φωνῆς ἀκούειν und so vieler ähnlicher ausspricht. Noch bedeutsamer aber ist die reiche Bildlichkeit der Rede, wenn sie Brod, Wasser, Licht, Finsterniß u. s. w. zum Ausdruck geistiger Güter und Zustände wählt. Es ist nicht bloße Vergleichung, sondern das Geistige ist das Wahre, Eigentliche; das Irdische ist das nur Abbildliche; jenem kommt in Wahrheit

und eigentlich die jeweilige Benennung zu; das Irdische ist es nur uneigentlich, in unvollkommener Weise. So wird also Alles im Leben der Natur, sodann vollends Alles im geschichtlichen Leben Jesu eine Bildrede geistiger, wahrhafter, himmlischer Dinge, Vorgänge und Verhältnisse. Alles wird zum *σημεῖον*. Das macht, weil der Evangelist Alles, Irdisches und Himmlisches, Geistiges und Irdisches in einer großen Einheit schaut. Daß er dieß aber gerade in dieser Weise zu erkennen gibt, zeigt daß es ein bilderreicher, phantasiereicher Geist gewesen sein muß. Wie aber überhaupt durch das ganze Evangelium ein Geist des Maßes, der Selbstbeschränkung, der Vorsicht geht, so besonders auch hier. Man fühlt es ihm leicht ab, daß er noch anders schreiben könnte und würde, dürfte er seine eigenthümliche Natur ohne Rücksicht walten lassen. Trotz aller Beschränkung aber verleugnet sich die Art seines Geistes nicht. Gerade in solchen Dingen, worein man sich als in Willkührlichkeiten und Spielereien in der Regel nicht recht zu finden wußte, wie z. B. bei der Deutung von Siloah u. ähnl. zeigt sich das Charakteristische am Deutlichsten. Dieß wird bei der Exegese dieses Evangeliums wohl berücksichtigt werden müssen.

Genährt aber hat sich sein bilderreicher Geist und den Stoff sich geholt aus dem A. T., aus der Prophetie des A. T. Ihrer Bildersprache aber wiederum liegt die Geschichte Israels, liegen die wunderbaren und grundlegenden Thatsachen der Offenbarung Jehova's, vor Allem die der Erlösung aus Aegypten und der Gottesleitung in der Wüste zu Grunde. Dieß kehrt in der realen Bildersprache der Prophetie, aus dem Bereich der äußern sinnlichen Geschichte in die Allgemeinheit der Idee d. h. in die Realität des Geistes erhoben, allenthalben wieder. Und in dieser Weise finden wir's auch im vierten Evangelium. Das Manna, mit dem Gott sein Volk wunderbar speiste, das Wasser aus dem Felsen, mit dem er es tränkte, das Licht der Feuersäule, das vor ihm herging, die Herrlichkeit Jehovas, die hierin, die auf dem Sinai, die Mose erschien: dieß Alles findet sich hier in seiner Wahrheit.

3) Sehen wir das Evangelium genauer an. Mit einer Erinnerung an den Anfang des A. T. beginnt es. Denn wenn auch ὁ λόγος mit dem schaffenden Wort Gottes nicht sofort zusammengenommen werden darf, werden wir doch an jene Urthatsachen der Schöpfung erinnert, wie Gottes schaffendes Wort Leben wirkte, wie es Licht und Finsterniß schied. Jene kosmischen Thatsachen erscheinen wie als Vorbildung des in Christo seienden und mit ihm gegebenen. Wie, was in der Fülle der Zeiten geschichtlich erschienen ist, angelegt sei bereits im Beginne der Zeiten, und die rechte Erfüllung und Wahrheit des Ersten sei, erkennen wir. Die geschichtliche Erscheinung Christi aber war Offenbarung der δόξα τοῦ θεοῦ. Was also jemals auf alttestamentlichem Boden an göttlicher Herrlichkeit offenbar geworden, das ist hier in seiner Fülle und Wahrheit konkret in die Geschichtlichkeit eingetreten. Vor allem sollen wir wohl erinnert werden an jenen Vorgang im Leben Mosis Exod. 33, welcher als die höchste Herrlichkeitsoffenbarung Gottes galt. Was dort einzelner, vorübergehender, unvollkommener und darum weissagender Gnadenerweis war, das ist hier als allgemeine, bleibende, volle und erfüllte Gnade vorhanden. Erschienen aber ist Christus, daß er die Seinigen erlöse, Johannes daß er diese Erlösung ankündige und vorbereite. Das führt uns an den Anfang des zweiten Theils des Jesaja. Auf Grund der ersten Erlösung aus Aegypten schildert Jesaja die zweite Erlösung. In Uebereinstimmung mit ihm gibt Johannes geschichtliches Zeugniß von dieser Gottesthat. Es ist eine auffallende Uebereinstimmung zwischen dem vierten Evangelium und dem zweiten Theil des Jesaja.

Eine Offenbarung der Herrlichkeit Jehova's ist es hier (c. 1 Ende und 2, 12) wie dort (40, 5). Der Erlöser aber ist kein anderer als der Schöpfer: davon geht Johannes aus; das ist auch der Grundgedanke des ersten Abschnitts bei Jesaja c. 40—48. Wie nun des neugeoffenbarten Gottes Erlösungsthätigkeit in den mannigfachsten Bildern hier wie dort ähnlich geschildert wird, mögen die folgenden Zusammenstellungen zeigen.— Als Hirte sammelt, weidet, trägt er seine Läm-

mer 40, 11 vergl. Joh. 10. Wasserbrunnen schafft er in der Wüste 41, 18, und tränkt die Dürstenden mit Wasser und mit seinem Geist 44, 3. 48, 21. 49, 10. 55, 1 vergl. Joh. 4, 13. 14. 6, 35, besonders 7, 37 ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρὸς μὲ καὶ πινέτω: Worte, die fast vollständig mit 55, 1 zusammentreffen. Die Hungernden sättigt er 49, 10 vergl. Joh. 6, 35. Auf dem rechten Weg wird er leiden 42, 16. 45, 17. 40, 10 vergl. Joh. 14, 6. Ein Licht wird er sein und der Blinden Augen öffnen; Jehovas Knecht wird das Licht der Welt sein 42, 7. 49, 6. 9. 60, 1 vergl. Joh. 8, 12. 9, 1 (φῶς τοῦ κόσμου). Jehova's Knecht wird die Gefangenen befreien 49, 8. Joh. 8, 36. Er ist von Jehova gelehrt und ihm das Ohr geöffnet 50, 4. 5 vergl. Joh. 5, 30 und öfter. Es sollen sich die Seinigen nicht fürchten 41, 10. 51, 7 Joh. 14, 1; denn Jehova ist ihr Tröster 51, 12 Joh. 14, 16, der ihnen Friede bringt, aber den Andern das Gericht 52, 7. 57, 19. 48, 22. 57, 12. Joh. 14, 27. 16, 11. 12, 31 und öfter. Der Herr kommt zum Trost und Frieden und zum Gericht: dieser Gedanke zieht sich durch das Ganze hindurch. Vergl. die Ausgänge der drei Abschnitte 48, 22. 57, 21. 66, 24. Es ist aber das Heil, das geoffenbart wird, von eben so universeller Bedeutung, als es ein Neues ist 43, 19. 45, 22. 49, 12. 20—22. 56, 7. 8. 60, 3. 5. Joh. 4, 21. 10, 16 und dergl. Denn ob es wohl der Gott ist, der vor Alters in Israel sich geoffenbart hat, so ist es doch auch der Gott der Welt 41, 27. 45, 19. 66, 1. Joh. 4, 21—24 u. s. w. Auf Grund seines Schöpferverhältnisses wird er aller Welt Erlöser 54, 5. Und so wird auch der Mensch gerettet nicht als Israelite, und nicht wegen äußerer Beobachtung der alttestamentlichen Vorschriften 58, 3 ff., sondern aus reiner Gnade 43, 3. 25. 54, 8. Joh. 15, 16 u. ä. und auf Grund des rechten religiösen Verhaltens zu Gott 58, 6 ff. 66, 2. Joh. 8, 47. 3, 21. Und das wird dann der rechte Bund sein, da Gott seinen Geist und Wort in's Herz gibt 59, 21. Joh. 8, 31. 14, 26. 15, 3. 16, 13 u. dergl. — Wie tief das Bild vom Lebensbrod im 6ten Cap., rückblickend auf die Speisung mit Manna, der Zeit nach sich berührend mit dem

Passah, recht erfüllt im neutestamentlichen Passah, im A. T. wurzele, braucht nicht erst nachgewiesen zu werden. Als Leben schaffend erscheint hier Jesus, wie im A. T. Jehova. Und überhaupt, was dort, was bei Jesaja von der belebenden, rettenden, richtenden Thätigkeit Jehovas gesagt wird, ist hier unbedenklich geradezu Jesu zugeschrieben. Nur eben auch was dort Aussage vom Knecht Jehovas ist. Und wie endlich ὁ λόγος nur im Zusammenhang mit dem A. T. zu erklären sei, wird sich uns an seinem Orte zeigen.

Kurz: Der ganze Bilder- und Gedankenkreis des joh. Evangeliums wurzelt im A. T. und ist aus der Prophetie des A. T. herausgewachsen, welche bereits im Particularistischen und Aeußerlichen der alttestamentlichen Vergangenheit und Gegenwart das Universalistische und die geistige Realität aufgezeigt hat, aber als ein Zukünftiges, was nun als in die geschichtliche Verwirklichung eingetreten der Evangelist uns berichtet und lehrt. Aber sein Evangelium berichtet nur den Anfang dieser Verwirklichung, über den hinaus die alttestamentliche Weissagung Ueberschüssiges enthält. Sollte der, welcher wie kein Andrer die innere Fülle und geistige Unendlichkeit der evangelischen Geschichte geschaut hat, nicht auch vor allen Andern Verlangen getragen haben, ihren erfüllten Abschluß zu schauen? Erfüllung alttestamentlicher Weissagung aber mußte dieser Abschluß dem sein, welchem der Anfang des Endes auch nichts als die Wahrheit des A. T. gewesen. Und in der Sprache der alttestamentlichen Prophetie mußte diese ihre Erfüllung der schreiben, welcher, wenn er für Griechen in griechischer Zunge zu reden bemüht war, die hebräische Wurzel seines Denkens und die hebräische Seele seiner Sprache nicht zu verleugnen vermochte. —

5. Die individuelle geistige Eigenthümlichkeit der Sprache.

1) Unter den vier Evangelien ist das vierte ohne Frage das subjectivste und hat am meisten individuell Eigenthümli-

ches. Sache wie Sprache ist bei den ersten Drei traditionell fixirt, während hier in beiden die Persönlichkeit des Schreibenden weit mehr hervortritt. In der Sache dadurch, daß er nicht die Erinnerungen der Gemeinde, sondern seine eigenen und zwar so wiedergibt, wie sie auf ihn Eindruck gemacht und wie er sie bisher in sich getragen hatte, und ferner dadurch, daß er mit seinen reflektirenden, erklärenden, vorausnehmenden, rückweisenden Bemerkungen immer zwischen die Geschichte hineintritt, und doch wieder mit seinem Namen niemals hervortreten will. In der Sprache aber auch; denn jenes kann nicht ohne dieses sein; auch ist sie ganz anders wie bei den Dreien, und durchweg wurden wir darauf geführt, die Wurzeln ihrer Eigenthümlichkeit in der individuellen Auffassung der Sache, und in der individuellen Geistesbestimmtheit des Schreibenden zu suchen. Darum nimmt auch das christliche Gemüth an den Personen der ersten drei Evangelisten im Grunde sehr wenig Interesse. Johannes dagegen ist der von allen neutestamentlichen Schriftstellern am meisten geliebte, und nicht etwa bloß weil er der von Jesu geliebte Jünger war, sondern um seines Evangeliums, um dieser seiner Schrift willen, als welche so ganz sein individuelles Erzeugniß ist. Suchen wir nun die geistige Eigenthümlichkeit des Schreibenden in seiner Sprache zu erfassen, so haben wir wesentlich nichts Neues beizubringen, sondern nur zusammenzufassen, worauf uns die Sprachuntersuchung bereits geführt hat.

2) Jeder Lesende empfindet die Ruhe und Heiterkeit, welche über diese Schrift ausgebreitet ist. Es spricht ein zum Frieden gekommenes Gemüth, die Heiterkeit wohl eines Betagten zu uns und versetzt uns beim Lesen selbst in Ruhe, Stille und Heiterkeit des Friedens. Gerne verweilt er bei einem großen Gedanken, wendet ihn hin und her und versenkt seine Seele darein. Uns aber führt er immer wieder auf dieselben zurück und wiederholt sie uns gerne, um sie ja recht tief in die Seele zu senken und darin haften zu machen. Alle Einzelgedanken zieht er immer wieder in das Große

und Ganze, und kehrt am Ende immer wieder zum Ersten zurück.

Diese Ruhe der verweilenden Betrachtung und gelassene friedliche Heiterkeit aber ist nicht Natur, sondern Fassung des Geistes. Denn es ist das Feurige, Heftige der Jugend in ihm noch wohl zu entdecken. Ist auch nicht mehr die rasche Gluth der früheren Zeiten selber da, so ist doch eine Erinnerung daran noch immer vorhanden. Das Kurze, Entschiedene seiner Sätze, das Nachdrucksvolle seiner Satzbildungen, das Unverbundene in seinen Satzreihen, das Gegensätzliche in seinen Reden läßt uns seinen natürlichen Charakter wohl erkennen. Seine Natur ist nicht vernichtet; sie ist gereinigt, verklärt, zur Wahrheit erhoben und so in den Dienst des geliebten Meisters genommen. An der Brust Jesu ist sie zur Ruhe gekommen und hat seine eigene den Frieden gefunden. Denn vordem muß wohl manche lodernde Aufwallung, manch plötzlicher Zorn, manch begehrlicher Wunsch sie heftig bewegt haben. Vom Feuer der Jugend ist das ruhige Licht und die warme Begeisterung geblieben. Durch das ruhigste Sprechen zieht sich ihr Hauch hindurch und erhebt die Sprache zum rhythmischen Wohllaut hebräischer Poesie, ja zum Hymnus der Lobpreisung. Ruhe ist auch über sie gebreitet; denn sie lebt in der Erinnerung und Betrachtung. Zu heftigerer Bewegung ist sie darum aber nicht unfähig geworden; und unfehlbar würde diese aufgeregt werden, sobald sein Geist gewaltsam ergriffen, zum Anblick neuer großer Thatsachen aus dem Gottesstreite, den er verhüllt von der äußern Geschichte im Leben Jesu geschaut, erhoben würde.

3) „Alle Einzelnheiten zieht er immer wieder in das Große und Ganze"; denn die Richtung seines Geistes geht auf einheitliche Anschauung. Im fleischgewordenen Wort ist ihm die ganze Welt zur Einheit geworden; in Christus schaut er Alles zumal; und das eine selbe Bild Christi läßt er uns immer und überall erscheinen. Es ist immer die eine göttliche Persönlichkeit Christi, welche er in Allem so darstellt, daß sie

den einen rechten Eindruck, den er beabsichtigt, auf uns machen soll. Denn alle die großen, allgemeinen Ideen, in welchen ihm alles Einzelne enthalten ist, und alle die Fülle des Geistigen und Ewigen, wovon die irdischen Dinge unvollkommene Abbilder sind, das ist ihm Alles vereinigt und zusammengefaßt in dem fleischgewordenen Worte. Diese Einheit hat er gesucht und in Jesu gefunden. Bei ihm und in seiner Liebe ruht er denn auch aus. — Indem er nun aber alles Einzelne auf ihn bezieht, Alles darnach bemißt, ob es in Zusammenhang mit ihm stehe, heißt ihn sein Streben nach Einheit Alles auf die letzten prinzipiellen Gründe zurückführen und darnach beurtheilen, im Einzelnen stets das Prinzip sehen: und so kommt er dazu, die ganze Welt in zwei große Hälften, in zwei feindliche Heerlager mit aller Schärfe zu scheiden. Eine Reihe prinzipieller Gegensätze, Christus und der Satan, Licht und Finsterniß, Leben und Tod, Kinder Gottes und Kinder des Teufels u. s. w. zieht sich durch sein ganzes Evangelium hindurch. Im Gegensatz des Lebens Christi sieht er den absoluten Gegensatz der prinzipiellen geistigen Mächte; ihren im sichtbaren Kampf zwischen Jesus und den Juden unsichtbar gekämpften Streit deutet er an (vergleiche 14, 30. 12, 31. 13, 27). Denn in und hinter allem Sichtbaren weiß er unsichtbare Realitäten, und alles Aeußere ist ihm nur Erscheinung eines vorhandenen Geistigen. Hier aber ist ihm ein absoluter Zwiespalt kund geworden. In der evangelischen Geschichte nun schildert er uns zunächst den äußeren Verlauf, so zwar, daß wir den Geistesgehalt, die Offenbarung des Himmlischen, die göttlichen und satanischen Beziehungen erkennen können. Sollte ihm aber etwa die künftige Geschichte des Reiches Gottes gezeigt werden, so würde ihm diese — denn hierauf würde sich sein geistiges Auge richten — als der Streit der zwei weltbeherrschenden Mächte, Christi und des Satans, würde ihm in Gestalt einer großen Geschichte, welche im Geisterreich vorgeht und von da aus auf die Erde und die sichtbare Menschengeschichte bestimmend wirkt, gezeigt werden müssen. Denn das Unsichtbare ist ihm offenbar geworden im Le-

den Jesu und vom absoluten Gegensatz hat er den tiefsten Eindruck erhalten. Auf diesen führt er nun auch Alles zurück. Das Bewußtsein seiner Unversöhnlichkeit spricht sich in allem aus was er schreibt. Sich selbst aber weiß er im Frieden, im Leben, im Licht, in Christus: das ist die ihn beherrschende Stimmung; mit dieser Empfindung schließt er sein Evangelium; und ein tiefer Friede ist über die ganze Schrift vom Kampf und Siege Christi ausgebreitet. —

Dritter Abschnitt.

Die Darstellung.

Unser Evangelium gibt sich, so scheint es zunächst, als geschichtlich, und doch wieder scheint es die Gränzen eines bloßen geschichtlichen Berichts zu überschreiten. Für den sichersten historischen Bericht über das Leben Jesu haben es die Einen, für ungeschichtlich mit ganz unbedeutender objektiver Grundlage, für ungeschichtlich nach der Absicht seines Verfassers selbst, für eine in die Form einer gemachten, zumeist erfundenen Geschichte gekleidete Explikation einer Idee haben es Andere erklärt, und dadurch im Grunde zu einem christlichen Roman gemacht. Beide berufen sich auf die eigenthümliche Darstellung, in welcher der Verfasser den wenigstens anscheinend geschichtlichen Inhalt seines Evangeliums gibt. So gilt es denn, diese historische Darstellung in Rücksicht auf jene Streitfrage zu betrachten und zu zeichnen. Der Gang ist uns durch dieselbe, wie durch die Sache selbst, so vorgezeichnet, daß wir zuvörderst auf den geschichtlichen Charakter der Darstellung zu sehen haben, sodann wie diese von selbst über die Gränzen bloßer Geschichtsdarstellung hinausweist. Wir werden uns den Stoff am besten so zurecht legen, daß wir zuerst die einzelnen Züge, dann die Schilderung der einzelnen Personen, drittens die Entwicklung der Geschichte, hierauf den Dialog und endlich das Verhältniß, in welchem die Geschichte zur Lehre steht, betrachten. —

1. Die geschichtlichen Züge.

1) Der Lieblingsjünger. Es hat immer für be-

zeichnend gegolten, daß während sonst die Jünger Jesu, wenn sie einzeln redend oder handelnd eingeführt oder sonst irgendwie erwähnt werden, immer genannt sind, wie 1, 41. 42. 44. 47. 6, 5. 7. 8. 68. 11, 16. 12, 4. 21. 22. 13, 2. 6 ff. 24. 26. 36 f. 14, 5. 8. f. 22. 18, 2. 10 f. 15 ff. 20, 2 ff. 24 ff. einer derselben oft mit der scheinbar unbestimmten Bezeichnung ὃν ἠγάπα oder ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς erwähnt wird (13, 23. 19, 26. 20, 2 ff. — 21, 7. 20), die nur erklärlich ist, wenn sie dem Schreibenden für hinreichend deutliche Bezeichnung dessen gelten durfte, den er damit meinte. So sehr ist ihm dieser eine für seine Leser bekannte Person, daß er ihn kurzweg ὁ ἄλλος μαθητής nennt 18, 15. Hierin hat man freilich einen Andern, Beliebigen sehen wollen (vergl. Lampe III. S. 522). Aber man müßte dann den Artikel nicht lesen, wie auch Lücke will, ohne jedoch jene Ansicht zu theilen. Aber der Art. ist durch die Handschriften (B. C.) zu sehr geschützt. Und diese Einführung des Jüngers als eines bekannten, stimmt ganz zu der sonstigen Weise unsres Evangeliums. Auch vergl. hiezu 20, 3. 4. 8.

Daß es der ersten einer gewesen, die sich an Jesus anschlossen, darf man wohl aus 1, 35 ff. schließen. Denn es hat immer als das wahrscheinlichste gegolten, eben jenen im ganzen Evangelium nicht Genannten auch hier im nicht Genannten zu vermuthen. Genannt aber werden überhaupt von den Zwölfen, die der vierte Evangelist so gut kennt wie die ersten drei (6, 13. 70. 20, 24): Andreas, Simon Petrus, Philippus, Nathanael, Thomas Didymus, Judas, und der Ischariothe. Von den übrigen bleiben bloß die beiden Söhne Zebedäi zur Wahl. Denn erwägen wir die vertraute Stellung, in welcher jener Ungenannte zu Jesu steht, wie das aus der Bezeichnung überhaupt zu schließen, wie aus den Angaben 13, 23. 19, 26, so können wir ihn nur unter jenen drei suchen, welche uns von den Synoptikern als die vertrauteren Jünger Jesu bezeichnet werden. Da Petrus neben dem Ungenannten genannt wird 13, 23 ff. 20, 2 ff., Jacobus aber zu früh gestorben ist, als daß er das Evangelium könnte geschrieben haben, so bleibt nur Johannes übrig. Denn für ein

Zeichen, daß der Verfasser des Evangeliums für jenen Ungenannten gelten wolle, glaubte man die Namensverschweigung desselben immer ansehn zu müssen. Zum mindesten stimmt es dazu gut, daß er in diesem Fall weder seinen Bruder, noch seine Mutter Salome, da wo sie wohl hätte genannt werden können 19, 25, erwähnt. Und auch sich selbst erwähnt er nur mit großer Zurückhaltung. Wollte aber der Verfasser einen andern als sich mit jener Umschreibung bezeichnen, wollte er jenen, wie es dann nicht anders sein könnte, dadurch auszeichnen, so müßten sowohl sonst Spuren vorhanden sein, daß ein Jünger, daß Johannes statt mit seinem Namen mit dieser Umschreibung genannt zu werden pflegte, was nicht der Fall ist, da alle späteren Bezeichnungen dieser Art deutlich genug von unserm Evangelium stammen; als auch müßte er ihn nicht erst beim letzten Mahle 13, 23 mit dieser auszeichnenden Umschreibung uns vorführen, sondern schon früher in der Geschichte hervortreten lassen. Warum aber Johannes sich nicht nannte, da doch z. B. Matthäus sich unbedenklich nennt 9, 9, hat offenbar in dem verschiednen Charakter der beiden Evangelien seinen Grund. In dem Grade als das erste objektiv gehalten ist, und der Evangelist außer der nach einem gewissen Grundgedanken getroffenen Auswahl und Zusammenstellung des historischen Stoffs, den er in seiner objektiven Form möglichst beläßt, sich darauf beschränkt, je an einzelnen Stellen, am liebsten am Schlusse der einzelnen Abschnitte, in der Geschichte Jesu die Erfüllung alttestamentlicher Weissagung in Geschichte und Wort aufzuzeigen: konnte er auch sich ohne alles Bedenken nennen. Denn seine Person verschwindet vollständig in dem Objekt, das er, wie es sich ihm bot, wie es sich überhaupt sichtlich darstellte, wiedergibt. Anders ist es beim vierten Evangelisten. In einer Menge erklärender Bemerkungen, Vor- und Rückweise, Reflexionen u. dergl. tritt seine Subjectivität heraus. Auch ist er sich viel bewußter und ist es viel deutlicher auf der Hand liegend, daß seine Schrift aus einem unendlichen Stoff eine nach einer besonderen Absicht getroffene Auswahl ist, welche des äußerlich Geschichtlichen im Grunde, verglichen

mit den Synoptikern, sehr wenig enthält. Und was jene Absicht betrifft, so bekennt er selbst nnd gibt auch sonst deutlich zu verstehen, daß es nicht das in die Augen Fallende an Jesu sei, was er habe darstellen wollen, sondern vielmehr das nur dem Glauben Erkennbare, der sich an Jesu Person hingab und ihrem Eindruck, den sie machen wollte, nicht widerstand; kurz was er im Glauben an den Gottessohn in Jesus geschaut 1, 14. Was er nun so berichtet, ist zu einer Einheit zusammengearbeitet von Anfang bis zu Ende, die sein Evangelium ihm in ganz andrer Weise als **sein** Werk erscheinen und empfinden lassen mußte, als dieß etwa bei Matthäus der Fall sein konnte. In dem Grade nun als sein Evangelium in seinem eignen Bewußtsein subjektiven Charakter an sich trug, mußte er seinen eigenen Namen möglichst zurücktreten zu lassen sich innerlich bestimmt fühlen. Dann aber erhält die Umschreibung, die er dafür gebraucht, auch einen anderen Charakter. Sie will nicht auszeichnen, sondern sie ist der Ausdruck der seligsten Erinnerung. Unnatürlich aber wäre es, wenn das Ich des Schreibenden ganz vermißt würde. Am Anfang und Ende erwarten wir es und finden es auch. Denn wenn wir 20, 30. 31 lesen: *ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ. ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε*, so ist das Ich und Mein des Verfassers nicht minder deutlich hierin ausgesprochen, als das Ihr von seinen Lesern deutlich gesagt ist. Und wenn er 1, 14 den Preis der Herrlichkeit des erschienenen Gottessohns mit *ἐθεασάμεθα* beginnt, so gibt er sich, den Zeugniß Gebenden, ebenso deutlich als Augenzeugen zu erkennen. Vergl. **Ebrard** Evang. Kritik S. 834. Er hätte sein Evangelium beginnen können, wie der erste der Briefe anhebt, die auch seinen Namen tragen, wenn es ihm gepaßt hätte. Auf 19, 35 hat **Bleek** Beitr. S. 77 noch besonders aufmerksam gemacht, und **Ebrard** S. 835, wie **Credner** S. 210, darauf, daß während die übrigen Gleichnamigen immer deutlich durch den Beinamen unterschieden werden, wie die beiden Judas 12, 4. 13, 26. 14, 22, Thomas seinen Beinamen hat 11, 16. 20, 24. 21, 2, Simon Petrus vom Simon Zelotes deutlich unterschie-

den ist, Johannes der Täufer nur einmal den Namen ὁ βαπτίστης führt. Dem könnte etwa noch beigefügt werden, daß 12, 21 Philippus so auffallend als ὁ ἀπὸ Βηϑσαϊδὰ τῆς Γαλιλαίας näher bezeichnet wird, daß wir denken müssen, der Evangelist habe ihn damit entweder als einen seinen Lesern Bekannten bezeichnen oder einer Verwechslung vorbeugen wollen. Erinnern wir uns nun, daß zu Hierapolis ein Philippus lebte und starb (Euseb. 3, 31. 2. 5, 24. 1), so erklärt sich jene nähere Bezeichnung bei Johannes genügend, es mag nun jener Philippus zu Hierapolis der Apostel oder der Diakon und spätere Evangelist gewesen sein (vergl. Act. 21, 9). — Ist es nun an dem, daß sich das Evangelium als Schrift eines Augenzeugen und am wahrscheinlichsten des Johannes gibt, und sahen wir, daß der Grund für das Zurücktreten des Namens im subjektiven Charakter der Schrift liegt, welcher zu stark ist, als daß der Verfasser von sich als einem Fremden reden könnte, und doch nicht stark genug, um geradeswegs in der ersten Person zu sprechen: so erwächst uns hieraus die Erwartung, daß wir eine geschichtliche Schrift vor uns haben, welche doch hinwiederum nicht bloßer geschichtlicher Bericht ist. Es kommt darauf an, ob die weiteren Beobachtungen hiemit stimmen werden.

2) Die einzelnen geschichtlichen Notizen. Jene Erwartung, einen geschichtlichen Bericht, weil den eines Augenzeugen, vor uns zu haben, findet seine nächste Bestätigung in den einzelnen geschichtlichen Notizen, mit denen die Schrift durchwebt ist, so zwar, daß sich diese dem Schreibenden ganz ungesucht scheinen dargeboten zu haben. Für's erste macht die Schrift den Eindruck, daß das Ganze des Lebens Jesu in seiner Zeitfolge dem Evangelisten klar müsse vor Augen gestanden haben. Denn es findet sich keine einzige Partie, welcher nicht ihr Platz in der allgemeinen Zeitfolge angewiesen wäre. Es ist nichts so unbestimmt gelassen, daß es zeitlich versetzt werden könnte, oder Anderem vorausgenommen werden müßte. Denn wie es äußerlich nach einander gestellt ist, so folgt es auch zeitlich nach einander. Das μετὰ ταῦτα in der verschiedensten Form des Ausdrucks beherrscht das ganze Evangelium. Und

auch wenn die Redeabschnitte 8, 12 und 21 mit der unbestimmten Formel εἶπεν οὖν πάλιν αὐτοῖς oder ähnl. eingeleitet werden, so ist doch auch dieß vom Rahmen des Festes, bei welchem dieß gesprochen wurde, eingeschlossen. Bekanntlich geht diese Genauigkeit bis auf die Angabe von Tag (1, 29. 35. 44. 2, 1. 4, 43. 52. 6, 22. 7, 14. 37. 11, 6. 17. 12, 1. 12. 13, 1 u. s. w.) und Tageszeit oder Stunde (1, 40. 3, 2. 4, 6. 6, 16. 13, 30. 18, 28. 19, 14. 20, 19). Nicht minder klar ist unser Evangelium in Betreff der Lokalität, in welcher wir uns die einzelnen Vorgänge zu denken haben. Auch hier gilt es, daß kein Vorgang, keine Rede sich findet, von der wir nicht wüßten, wohin wir sie nach der Angabe des Evangelisten zu setzen hätten. Es wird nicht nöthig sein, hiefür die belegenden Stellen beizusetzen. Vergl. die Tabelle bei Ebrard a. a. O. S. 146. 147.

Mit vollem Recht gesteht daher Ebrard Strauß zu, daß Johannes „sich geschmeichelt, chronologisch zu schreiben." Daß er 5, 1 ein Fest erwähnt, ohne es zu nennen, wird uns hierin nicht irre machen dürfen. Denn wie es im Allgemeinen chronologisch zu stellen sei, zeigt die Einführung durch μετὰ ταῦτα. Daß er es nicht nennt, zeigt, daß ihm nichts darauf ankommt zu sagen, welches es gewesen, sondern nur, daß nicht ohne durch ein Fest veranlaßt worden zu sein, Jesus, der wie wir wissen alle Gerechtigkeit eines Juden erfüllen wollte, nach Jerusalem gegangen sei und dort durch die Heilung jenes Kranken am Sabbath den Anlaß zu dem Conflikt mit dem Gesetzeseifer Israels gegeben habe, dessen Entwicklung das Folgende beschreiben will. Also eben darum, weil der Nachdruck darauf ruht, daß es ein Fest gewesen, nicht welches es gewesen, nennt es Johannes nicht; er hätte sonst den Ton von ἑορτή weg auf den Namen gezogen, was er eben nicht wollte. So wird denn auch alle Mühe vergeblich sein, welche auf die Auffindung des Namens gerichtet wird. Nach des Schriftstellers Meinung brauchen wir den Namen nicht zu wissen, um zu erkennen, worauf er unsere Augen lenken wollte.

Dieß zeigt uns, daß, wie sehr sich auch unserm Evan-

gelisten die Zeit- und Ortangaben von selbst ergeben, er doch nicht ohne Absicht die einzelnen Data hervorhebt; und dahin werden wir Ebrard's Meinung zu modificiren haben, es seien „ihm die Lokal- und Temporal-Data an sich schon wichtig“ gewesen (S. 146). Nicht ohne besondere Absicht, nicht ohne daß es seine Bedeutung für die Sache hätte, flicht er die einzelnen Notizen ein, wie er auch die allgemeine chronologische Folge nicht ohne Absicht gewählt haben wird. Läßt uns diese zunächst erwarten, daß der Evangelist einen Fortschritt und eine Entwicklung uns aufzeigen will, so wird auch die Bedeutung der einzelnen Data sich unschwer erkennen lassen.

Mit einer Woche beginnt und schließt er seinen Bericht. Der Folge der einzelnen Tage in der ersten Woche entspricht die Folge und der Fortschritt der Handlung. Die Stundenangabe aber 1, 40 ὥρα ἦν ὡς δεκάτη, welche nicht nach römischem Gerichtsbrauch zu erklären ist, wie denn diese röm. Zählung nirgends in unserm Evangelium Statt hat (gegen Ebrard S. 276. 296. Vgl. Winer Reallexicon Art. Tag S. 560 f.), wird nicht zu unbedeutend um Erwähnung zu verdienen (Ebrard S. 276); sondern macht bemerklich, daß, weil ohnehin der Tag bereits vorgerückt war, die Jünger dadurch veranlaßt wurden, den Tag vollends bei ihm zu bleiben, nämlich zur Herberge zu bleiben. Denn es ist kein Grund μένειν v. 40 das zweitemal anders zu fassen als das erstemal und v. 39. Daß sie also diesen Tag gleich ganz bei ihm geblieben seien, also auch die Nacht über, und daß dieß, was so entscheidend für sie werden sollte, durch den äußeren Umstand herbeigeführt werden mußte, daß der Tag bereits so weit vorgerückt war, will bemerklich gemacht werden. So versteht es sich dann von selbst, daß das v. 42 Erzählte am folgenden Tag geschehen sei. Auch liegt im ganzen Zusammenhang an sich das Weitere, daß diese Jünger auch die folgende Zeit bei Jesu geblieben sind, mit ihm zusammengelebt haben, ohne daß wir mit Credner (§. 95 Anm.) übersetzen: sogleich von diesem Tage an, was Ebrard allerdings mit Recht zurückweist (S. 277). Oder sollte diese Zeitangabe etwa zum folgenden zu ziehen sein? Aber in die-

sem Falle müßte sie nach der Natur der Sache und nach der Analogie von 4, 6. 6, 4 nicht vor v. 41, sondern vor v. 42 stehen; abgesehen davon, daß wir den Schriftsteller auch noch in den Widerspruch verwickeln würden, daß er die Jünger diesen Tag bei Jesus, nach dem Zusammenhang in seiner Herberge, bleiben und doch Nachm. 4 Uhr den Simon, offenbar außer der Herberge, finden, also doch wohl nicht bei Jesus bleiben lassen würde.

Sieben Tage zählt der Evangelist. Denn am dritten Tag kommen jene Jünger zu Jesus und bleiben bei ihm. Am vierten reiht sich Simon, am fünften Philippus und Nathanael den ersten an; am sechsten Tag ist Jesus mit seinen sechs Jüngern unterwegs und am siebenten zu Kana. Denn daß τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ 2, 1 von v. 44 an zu rechnen sei und nicht, wie Baur (Krit. Unterss. über die kanon. Evang. S. 114) will, der unmittelbar auf v. 44 folgende gemeint sei, entscheidet sich durch die Vergleichung von v. 29 und 35, welche lehrt, daß der Evangelist immer von der unmittelbar vorhergehenden Zeitangabe an rechnet (vgl. auch de Wette 4. Aufl. von Brückner, der aber im Uebrigen hier nicht ganz richtig gegen Baur polemisirt). Daß wir aber bloß Einen Tag als zwischen 1, 44 und 2, 1 fallend annehmen, hat seine Berechtigung oder vielmehr Nöthigung in jener aus der gewöhnlichen Angabe des Auferstehungstages bekannten Zählungsweise. Daß aber dieser wunderbare Vorgang zu Kana gerade auf den siebenten Tag fällt, wird dann wohl auch seine Bedeutung haben. Gleichsam ein Sabbath ist es, den Jesus hier feiert. Darnach wird sich auch die Bedeutung der Angabe der Sechszahl jener Krüge bestimmen, welche 2, 6 genannt werden. Besser in seinen Bibelstunden z. Ev. Joh. ist meines Wissens der einzige, welcher die gewiß nicht absichtslos genannte Zahl der Krüge zu deuten gesucht hat, indem er sie auf Jesum und seine fünf Jünger bezog: auf jeden komme ein Krug gleichsam als Brautgeschenk (S. 121). Ich möchte lieber an das erinnern und anknüpfen, was Hofmann in Weiss. u. Erf. II. S. 312 bei Gelegenheit jener Zahl 666 (Apok. 13, 18) über die Sechszahl im Vergleich

zur Sieben sagt. Dasjenige, was die Krüge repräsentiren — und es wird uns deutlich genug gesagt, daß es das Judenthum sei v. 6 —, steht dem gegenüber was Christus bringt, was mit ihm gegeben ist. Dieses ist die Vollendung der Gemeinde, jenes die unvollendete, werdende. Was dort begonnen und vorbedeutet, ist hier wirklich und abgeschlossen. So folgt der Sabbath der Vollendung auf die sechs Tage (vgl. auch später die Erklärung zu 5, 17). Was das Judenthum wirklich ist, das „ist in die Sechszahl eingeschränkt" — mit Bengels Worten zu reden (erkl. Offenb. Joh. S. 1048 bei Hofm. a. a. O.). Ob diese Deutung nun die richtige, muß freilich erst die genauere Erklärung des Vorgangs selbst erweisen.

So hätte sich uns denn gezeigt, daß nicht ohne Absicht die einzelnen Notizen über diese erste Woche hin vertheilt sind.

Gehen wir weiter, so wird die nächste Zeitangabe 2, 12, daß Jesus *οὐ πολλὰς ἡμέρας* zu Kapernaum geblieben sei, nicht sowohl beabsichtigen, diesen Aufenthalt zu Kapernaum von jenem späteren ständigen zu unterscheiden, von dem uns die Synoptiker berichten (vergl. Ebrard S. 150), wiewohl es thatsächlich geschieht; sondern wird uns zunächst bemerklich machen wollen, wie Jesu Beruf es jetzt erfordert habe, daß er nicht Galiläa, sondern Judäa und Jerusalem zum Schauplatz seiner Wirksamkeit machte, weshalb denn für jetzt seines Bleibens in Kapernaum nicht war, sondern er das nahe Passah benützte, um mit einem öffentlichen Akt seiner Selbstbezeugung als Gottes Sohn die ganze Reihe dieser Selbstbezeugungen in Wort und That zu eröffnen. Berücksichtigt also hat der Evangelist jenen spätern Aufenthalt zu Kapernaum allerdings, aber nicht, „um jeder Enantiophanie vorzubeugen" (Ebrard a. a. O.), sondern im Zusammenhang mit der Gesammtabsicht, zu zeigen, wie nicht Galiläa, sondern Jerusalem und Judäa der nächste Ort der reichen Selbstbezeugung des Gottessohns gewesen sei, auf welche der Bericht sofort übergeht. Darum auch wird ausdrücklich erwähnt, daß er mit seinen Jüngern noch eine Familie ausmachte mit Mutter und Brüdern. Nicht vor dem Passah und nicht außerhalb Jerusalems will er seine

öffentliche Wirksamkeit beginnen; denn am Passah und in Jerusalem soll er sie auch beschließen.

Eine ähnliche Bewandtniß scheint es mir mit 3, 24 zu haben, wo uns gesagt wird, daß Johannes damals noch nicht in's Gefängniß geworfen gewesen sei. Denn nicht um auf dieses historische Datum als solches aufmerksam zu machen und zu erinnern, daß Alles Cap. 2 und 3 Erzählte vor der Gefangennehmung des Täufers geschehen sei (Vgl. Lpe. Bg. Cruſ. u. ſ. w. Ebrard a. a. O.), und dadurch also die Chronologie des vierten Evangeliums mit dem synoptischen Bericht in Zusammenhang zu setzen, ist zunächst die Absicht dieser Bemerkung; sondern sie will daraus, daß noch die Zeit des Täufers gewesen, diese noch nicht abgelaufen gewesen sei, erklären, wie Jesus, indem er nun öffentlich auftrat in Judäa, davon Anlaß nahm, im Anschluß an die Form des Täufers das nahe zu bringen, was seines Berufs war. Er wollte versuchen — und darin, daß Johannes noch wirkte, hatte er eine Weisung hiezu — den Weg des Täufers gehend sein Reich zu gründen in Israel. Zugleich dient die Notiz dazu, die fortdauernde Thätigkeit des Täufers als göttlichen Willen darzustellen und die darauf abzielende Antwort desselben (v. 27—36) zu begründen — wovon später bei der Erklärung. Daß von Johannes der Ort angegeben wird wo er taufte — es mag nun dieß Aenon in Judäa (Wieseler chron. Syn. S. 248 f.) oder nach Hieronymus acht röm. Meilen südlich von Scythopolis nahe am Jordan gesucht werden —, will im Gegensatz von Jesu verstanden werden. Vgl. die annähernde Bemerkung bei Bg. Cruſ., der Beisatz diene nicht bloß der lokalen Genauigkeit, sondern lasse den Täufer von seiner Taufstelle weichen. Zum Täufer mußte man gehen an seinen Ort, von dem aus er die Nähe des Himmelreichs verkündigte; Jesus brachte es nahe.

Wenn dann von Jesu Reise durch Samarien erzählt wird, so haben wir darin zuvörderst eine Hinweisung, wie so gar nicht von Jesus gesucht, sondern göttlich gefügt und gewiesen Alles geschehen sei. Denn für's erste führte ihn sein Weg von selbst durch dieß Land: *ἔδει αὐτὸν διέρχεσθαι* 4, 4 (vgl.

Lampe z. d. St. I. S. 705 quasi per accidens tantum); sodann ist hiefür sowohl der Ort bedeutsam, an dem er mit dem Weibe zusammentraf, als auch die ungewöhnliche Zeit, in welcher. Denn daß v. 6 ὥρα ἦν ὡς ἕκτη nur die Mittagszeit bedeute, wird uns nach dem früher Bemerkten für ausgemacht gelten dürfen. „Die glühende Hitze" (Ebrard S. 296) wird uns nicht irre machen, denn nach 4,35 stehn wir im Monat December. Eine ungewöhnliche Zeit ist es nun allerdings zum Wasserschöpfen gewesen (Bg. Cruf.); aber eben im Zusammenhang hiemit erkannte Jesus, daß ihm das Weib vom Vater geschickt sei. Die Erwähnung aber, daß Jesus nur zwei Tage daselbst geblieben v. 40, gehört zum ganzen Zusammenhang der Entgegensetzung gegen Judäa: so wenig und so kurze Zeit hatte es hier bedurft, um Glauben zn erwecken (vgl. Lampe I. S. 796). Aehnlich verhält sich's mit der Zählung v. 54: Erst das zweite Wunder war es, das Jesus in Galiläa that, während er in Jerusalem so viele gethan 2, 23 (Bgl.: fecerat in Hierosolymis signa, zu 4, 54); so wenig war also Galil. damals Judäa auch nur gleichgestellt, und doch fand er in Galiläa so viel mehr Glaubensbereitwilligkeit als dort.

Jesu spätere Wirksamkeit in Galiläa deutet der Evangelist zwar an theils durch 6, 1, wo ἀπῆλθεν natürlich nicht auf Jerusalem, sondern auf das diesseitige Ufer, und zwar Kapernaum, zu beziehen ist (vgl. Brcker bei de W. gegen Bg. Cruf. u. Schweiz.), theils durch 7, 1. Aber zum Gegenstand seines Berichtes macht er sie nicht. Denn wie er in Kampf mit den Juden gerathen, will er aufzeigen, ob er doch gleich sich diesen hinreichend als Gottes Sohn bezeugt, und wie in dieser Beziehung Galiläa keinen Vorzug vor Judäa gehabt habe. Dieß nachzuweisen, wählt er sich diese eine Geschichte aus der galiläischen Wirksamkeit, welche ihm gerade in den Zusammenhang paßt. Die Notiz aber v. 4, daß das Passah nahe gewesen sei, will nicht erklären, wie so viele Menschen zu Jesus kommen konnten; denn dieß ist doch durch nichts weiter angedeutet; auch scheinen die Leute zumeist nach Kapern. und in die umliegenden Orte zu gehören v. 22 ff.; wie könnte sonst auch

von ihnen gesagt werden ἐθεώρουν τὰ σημεῖα, ἃ ἐποίει (beidemal Imperf., also Bezeichnung des Andauernden)? Vgl. auch Brckr. Sollte diese Notiz nun bloß der Chronologie dienen (Bg. Crus., Brckr)? Wozu aber eine so überflüssige Bemerkung in einem Evang., in welchem sonst nichts überflüssig zu stehen pflegt? Vielmehr ist sie wegen der innern Beziehung auf die Handlung und Rede Jesu beigefügt (Baur S. 262. Vergl. auch Lampe II. S. 151). Was hiegegen Lücke II. S. 106 „entscheidend gesprochen" (Bg. Crus.), wird sich bei Gelegenheit der Erklärung wohl lösen. Nur dieß sei bemerkt: nicht der Rede, sondern dem Faktum ist es vorausgesetzt (— jene fordert Lücke bei dieser Erklärung —), weil die Rede bloß Exposition des Faktums ist.

Die Erwähnung der Feste im Folgenden, wie früher, will stets aufmerksam darauf machen, daß Jesus nur in diesen immer Veranlassnng hatte, nach Jerusalem zu gehen, und nicht als hätte er den Conflikt provociren wollen. Wie sehr auch 7, 14 ἤδη δὲ τῆς ἑορτῆς μεσούσης dieser Absicht dienen will, erhellt ohne weitere Bemerkung von selbst. Der letzte Tag des Festes aber 7, 37 ist um der Worte Jesu willen genannt: In die lauteste Festfreude rief er sein anbietendes Wort hinein; und den größten Tag des Festes verherrlichte er durch seine große Verheißung. Vgl. Bengel z. d. St., welcher auch gut auf Sach. 14 (vgl. v. 8 und 16 verweist.

Ebensowenig müßig ist die Notiz 10, 22. Daß sie anders gemeint ist als außerdem die Festangaben, zeigt der Ausdruck. Denn es wird nicht für zufällig und absichtslos gelten dürfen, daß hier nicht von einer ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων oder ähnl. die Rede ist, wie wir sonst lesen (vgl. 2, 13. 23. 5, 1. 6, 4. 7, 2); sondern es einfach heißt ἐγένετο τὰ ἐγκαίνια ἐν Ἱεροσολύμοις. Nachdem vorher gezeigt ist, wie bewußt Jesus dem Tode entgegen ging, will nun auch hier darauf hingewiesen werden, wie er sich durch die Gefahr des Todes nicht abhalten ließ, eine so günstige Gelegenheit viel Volks beisammen zu treffen, wie sie ihm dieß Fest darbot, zu benützen. Nur darum also ging er hin: denn eine religiöse Verpflichtung

war für dieß Fest nicht vorhanden. Und wie er sich auch von der Jahreszeit nicht abhalten ließ, macht der Zusatz χειμὼν ἦν bemerklich (vergl. z. Th. Lampe z. d. St. II. 688, obgleich, die Bedeutung von χειμὼν fälschlich erweitert. Annähernd auch die nachträgl. Bem. bei Bgl. Und das letzte Moment in Form freilich der Nutzanwendung in Starke's Synopsis).

Die Notiz, mit welcher dieser Abschnitt schließt und zum nächsten überleitet, steht in Zusammenhang mit dem schließlich erwähnten Verlangen der Juden, ihn zu greifen. Da seine Zeit noch nicht gekommen war, zog er sich zurück und zwar auf das jenseitige Ufer des Jordan, wo Johannis Wirksamkeit Spuren zurückgelassen hatte. Es ist hier derselbe Fall wie oben. Johannes berührt sich mit den andern Evangelisten, welche auch von einem längern Aufenthalt Jesu in Peräa wissen; obgleich er dieß nicht aus beabsichtigter Rücksicht auf diese erwähnt, sondern seine besonderen Gründe im Gang seiner Geschichtschreibung dazu hat.

Mit einer Woche schließt das Evangelium, wie es mit einer solchen begonnen. Von Sonntag zu Sonntag reicht sie. Denn ein Sonntag wird der Tag des Mahles in Bethanien gewesen sein. Dieß ist sowohl um der Reise, als der Zurüstung des Mahles willen, als auch wegen der Zeitbestimmung 12, 1 anzunehmen. Denn was Lampe den ersten beiden Erinnerungen entgegengestellt hat, ist ohne Belang. Und in Betreff der Zeitbestimmung, mit deren Ausdruck Amos 1, 1 πρὸ δύο ἐτῶν τοῦ σεισμοῦ verglichen werden mag, wird doch wohl von Freitag (genauer Donnerstag Abend) an zu zählen sein; und zählen wir diesen, wie wir müssen, mit, so ist der sechste Tag der Sonntag vorher. Es entspricht aber in offenbarem Gegensatz jenes πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα 12, 1 der folgenden Zeitbestimmung πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα 13,1 gleichwie Mahl dem Mahl gegenübersteht. Dort hat es noch sechs Tage auf das Passah; hier ist mit dem Anfang des Passah die Stunde Jesu gekommen. So werden wir also 13, 1 mit Hofmanns Auseinandersetzung (Weiss. und Erf. II, 201) übereinstimmend

von der dem eigentlichen Fest unmittelbar vorausgehenden Zeit, d. h. vom Passahmahl verstehen müssen*). Ist dieß der Fall, so versteht sich auch, warum das Synedrium so sehr eilt, Jesu Sache zu Ende zu führen. In der Nacht machen sie's ab, denn ein Werk der Finsterniß ist es. Um dieß hervorzuheben, daß es ein Werk der Finsterniß gewesen (Lampe III. S. 68 **fervidus in servitio principis tenebrarum**), und nicht um eine gleichgültige Notiz zu geben, heißt es bei Judas' Weggang 13, 30 ἦν δὲ νύξ. Jene Beobachtung nun, daß Johannes aufmerksam darauf macht, wie sehr die Juden geeilt mit Jesu Verurtheilung und also wohl auch gedrängt mit der Vollziehung derselben, möchte die Erklärung wohl empfehlen, welche Wieseler S. 408 — 414 von jener vielbesprochenen Zeitangabe 19, 14 ὥρα ἦν ὡς ἕκτη gibt. Nun wird es zwar mit dem, was Wieseler über παρασκευὴ τοῦ πάσχα sagt, daß dieß nämlich den in die Passahzeit fallenden Freitag bedeute (S. 335 ff., vgl. auch Hofm. Weiss. II, S. 202), seine Richtigkeit haben, wie die Vergleichung von v. 31 und 42 lehrt, und paßt dagegen de Wette's Entgegenhaltung von עֶרֶב הַפֶּסַח (so auch Lampe III, S. 581) nicht; denn עֶרֶב ist nicht gleich παρασκευή, sondern bezeichnet die erst nach 12 Uhr beginnende Rüstzeit. Aber um so unsicherer scheint mir, was Wieseler beibringt, um zu beweisen, daß an diesem Tag auch ohne römische Zeitrechnung die sechste Stunde den Tagesanfang habe bezeichnen können. Die Berufung aber auf Exod. 12, 29 zum Beweise, daß das Fest eigentlich mit Mitternacht begonnen habe, wie der Evangelist also um so leichter von da an habe zählen können, wird nicht ausreichen. Allerdings brächte Wieseler's Hypothese den Vortheil, daß, indem der Richterspruch als bereits früh 6 Uhr erfolgt berichtet würde, dadurch bemerklich gemacht wäre, daß er erfolgt sei, sobald er

*) Anm. Da das genauere Eingehn auf diese Sache zu allzuweitläufiger Besprechung der mehreren hiehergehörigen Fragen führen würde, so mag es besser unterbleiben.

nur Gültigkeit haben konnte. So sehr also hätten die Juden die Verurtheilung betrieben. Aber erstlich wäre dieß Moment dann doch wohl vom Evangelisten noch bestimmter angedeutet. Zum Andern ist früh 6 Uhr zu bald als daß bis dorthin hätte vorbei sein können, was von den verschiedenen Evangelisten berichtet wird. Denn weder werden sich Pilatus und Herodes so frühzeitig zu einem Verhör haben bereit finden lassen, noch läßt sich die Botschaft der Frau des Pilatus damit recht vereinigen, noch kann πρωΐ 18, 28 so weit vor dem Tagesanbruch hinaufgerückt werden, als es dann doch der Fall sein müßte (vgl. Matth. 20, 1 ff. 16, 3. Marc. 11, 20. 13, 35. Joh. 20, 1). Aber auch die Mittagsstunde will mit dem eignen übrigen Bericht unseres Evangelisten nicht recht stimmen. Dürfte man freilich annehmen, daß Johannes den Vortag des Passah als den Tag der Kreuzigung habe bezeichnen wollen, so könnte man etwa denken, er habe mit Absicht hervorgehoben, daß die Zeit schon auf Mittag zuging, wo man das Opferlamm zu holen und zum Tempel zu bringen sich anschickte; so daß er also hierin etwas Bedeutungsvolles sähe. Da dieß aber nicht der Fall ist, so sehe ich keinen Ausweg, als hier einen uralten Fehler im Texte anzunehmen. Denn die sonst gewöhnliche Erklärung, er wolle den Beginn der zweiten Hälfte des zweiten Viertels des Tages bezeichnen, will auch weder recht angehn, noch rechte Hülfe bringen.

An dem großen Sabbath (19, 31), der diesem Tag folgte, an welchem man die reife Erstlingsgarbe darbrachte, ruhte der HErr im Grabe. Den folgenden Tag, den achten nach der Zählung des Evangelisten, machte er durch seine Auferstehung zu seinem Tag. Der achte Tag war es beidemal, einer neuen Woche Anfang, da Jesus den Seinen sich zeigte, seinen Frieden und seinen heiligen Geist ihnen mittheilte, und damit die neue Zeit, welche nun begann und welche auf dem Glauben an den Unsichtbaren ruht, begründete (vgl. Hofm. a. a. O. über die Zahl 888 und den Namen Ἰησοῦς). Mit diesen Zeitangaben schließt der Evangelist.

Es hat sich uns, denke ich, gezeigt, daß diese einzelnen

Notizen sämmtlich ihre beabsichtigte und für den Gedanken des Zusammenhangs bedeutungsvolle Stelle im Ganzen der Erzählung haben. Ein doppeltes ist es, was sich uns als Resultat ergibt. Für's Erste sehen wir, wie klar der geschichtliche Verlauf in allem Einzelnen dem Evangelisten vorschwebt, so daß ihm die speziellen Bestimmungen, wo er will, zumal wo sie in innerem Zusammenhang selbst stehen, ohne Mühe zu Gebote stehen. Zum Andern, indem er sie bloß beifügt, wo sie für die Sache und ihren Gedanken von Bedeutung sind, erkennen wir, daß ihm die äußere Geschichte nur dienen soll, um etwas damit auszusagen.

Dieß Alles aber will umgestoßen werden von denjenigen, welche solche geschichtliche u. ä. Unwissenheiten gefunden zu haben glauben, daß die Schrift unmöglich eines Palästinensers, geschweige eines Augenzeugen sein könne.

3) Die angeblichen Unwissenheiten und Unrichtigkeiten. Hierüber ist von Andern bereits so mehrfach gesprochen worden, daß wir kurz sein können.

Daß der Evangelist irriger Weise Bethanien an den Jordan verlege, davon hätte man längst schweigen sollen. Denn wenn er 1, 28 ausdrücklich hinzufügt *πέραν τοῦ Ἰορδάνου*, dagegen 11, 18 von dem andern Bethanien bemerkt *ἦν δὲ ἡ Βηθανία ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων ὡς ἀπὸ σταδίων δεκαπέντε*, so sind beide, denke ich, so ausreichend von einander unterschieden, daß man sich schämen sollte, von einer Verwechslung aus Unwissenheit zu reden. Zumal wenn wir bedenken, aus welchem Grund der Evangelist die näheren Bestimmungen hinzufügt. Denn nicht beide Orte von einander zu unterscheiden, ist zunächst seine Absicht (gegen Brckr. Bg. Cruf. u. A.) Die erstere Bestimmung will sagen, wie fern, die zweite, wie nahe (Lampe II. S. 760) der Ort gewesen sei. Jene, daß es Johannes den Juden nicht bequem gemacht, sondern gefordert, daß man zu ihm, über den Jordan, kommen mußte und eben darin seine Bereitwilligkeit zeigte; diese, wie leicht die Auferweckung großes Aufsehen zu Jerusalem hervorrufen konnte, ja mußte, da Bethanien so nahe an der Stadt und darum eine

große Zahl Juden anwesend war. Wo die Absicht der Bemerkung aber so bestimmt und so deutlich ist, ist es thöricht, Verwechslung zu vermuthen. Hinzufügen kann man noch, worauf bereits Hug (Einl. II. S. 194) aufmerksam machte, daß uns der Evangelist 10, 40 nach dem transjordanischen Bethanien zurückweist und von da aus Jesum nach dem andern Bethanien gehen läßt. Auch wird es wohl seine Richtigkeit mit der Bemerkuug desselben haben, daß und welch ein Unterschied der hebräischen Schreibung und Bedeutung zwischen beiden Bethanien gewesen sei, so daß sie nur im Griechischen gleich lauten.

Wegen Aenon 3,23 hat Hug (S. 194) dem Einwand, daß es keine Stadt dieses Namens gebe, bereits erwidert, daß auch der Täufer nicht eine Stadt werde aufgesucht haben. Winer (II. S. 360) hat an Judith 4, 4 erinnert, wo αὐλῶν Σαλήμ erwähnt wird. Ob wir uns vielleicht ein Thal zu denken haben, durch welches Wasser in den Jordan floß, weshalb es hieße ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ?

In Betreff Sychar's 4,5 geht man zwar fast durchweg von der Voraussetzung aus, daß es mit Sichem identisch sei. Vgl. Wieseler S. 256 „darüber kann zuvörderst kein Zweifel sein, daß unter Σ. Sichem gemeint ist"; Winer Reallex. II. S. 455 Anm. u. s. w. Da macht nun freilich diese Namensvertauschung Mühe genug. Am einfachsten ist Wieseler's Erklärung durch סוכר das Erkaufte = Begräbniß (S. 258), übereinstimmend mit Hug (II. S. 194). Warum nun aber der Evangelist diesen Namen hier gebraucht haben sollte, läßt sich bei Wieseler's Zurückführung seines Gebrauchs auf religiös nationale Eifersucht so wenig absehen, als Hengstenberg's Meinung, der Evangelist habe absichtlich den Namen so umgebogen, um das ganze samaritanische Wesen als Lug und Trug zu bezeichnen (Beitr. II. S. 25 f.), die richtige sein kann. Allen andern Versuchen gegenüber scheint mir es doch immer am sichersten, mit Hug (a. a. O.) anzunehmen, daß Sychar und Sichem verschiedene Orte seien, wenn auch ungefähr in demselben Thal liegend.

Ueber das Hohepriesterthum des Kaiphas ist schon viel verhandelt worden. Nun trifft der Vergleich allerdings nicht ganz, wenn Ebrard (das Ev. Joh. S. 73) meint, man könne ebenso gut sagen ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου (11, 49. 51. 18, 13), als man aus Anlaß des Wormser Concordats sagen könne, Heinrich I., welcher in jenem Jahre in England König war u. s. w. Denn es heißt: K. war Hohepriester jenes Jahres, und das ist etwas Anderes. Es wird also das Hohepriesterthum des Kaiphas mit jenem Jahre in besonderen Zusammenhang gesetzt. Das fühlte Ebrard selbst und will deßhalb (S. 74), die erste Erklärung dadurch aufhebend, in unserer Stelle eine historische Notiz anerkannt wissen, daß K. im Verlauf dieses Jahres einem andern weichen mußte und daß demnach die Schwankungen und Wechselfälle im Hohenpriesterthum, wie sie seit längerer Zeit bereits andauerten, auch noch weiter sich fortgesetzt hätten. Ich zweifle, ob man dazu ein Recht hat, wie denn auch Hug nicht so weit zu gehen wagt (II. 195—198), dagegen meint, Annas und Kaiphas seien zugleich (vergl. Luc. 3, 1. 2), aber abwechselnd Hohepriester gewesen. Daß Hannas nicht bloß den Namen führte, sondern eine ausgezeichnete Stellung vor allen Andern eingenommen habe, lehrt die evangelische Geschichte deutlich genug. Aber das Spezifische des Hohenpriesterthums liegt wo anders. Wenn Hug sagt: „Doch konnte nur einer jedesmal die diesem Amte zukommenden heiligen Handlungen verrichten“ (S. 197), so deutet er es an; nur hätte er im Singular, von einer Handlung reden sollen, nämlich von der Darbringung des Opfers am großen Versöhnungstage. Das war die spezifische hohepriesterliche Funktion dieses Jahres. Darauf wird also wohl Johannes hindeuten, daß K. es gewesen sei, welcher in jenem Jahr die hohepriesterliche Funktion zu verrichten, das jährliche Versöhnungsopfer darzubringen gehabt habe: und darin liegt ihm etwas Bedeutungsvolles. Dem nähert sich Bengel, wenn er so stark betont, quantus fuisset et quam singularis hic annus et quantae fuissent inter adversarios partes Caiphae. Denn was dem Evangelisten an diesem Jahr

besonders bedeutsam ist, das ist dieß, daß in demselben das rechte Opferlamm Gottes dargebracht wurde für immer. Daß dieß geschehe, mußte der gottfeindliche Unglaube dessen dienen, dem es von Amtswegen zukam, das hohepriesterliche Opfer Gott darzubringen. Also nicht eine historische Notiz will er mittheilen, und dürfen wir in seinen Worten zunächst suchen; sondern religiöse d. h. heilsgeschichtliche Bedeutung haben sie. Gleichwie Joh. der Prophet beim Beginn des öffentlichen Lebens Jesu ihn prophetisch als ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (1, 29) bezeichnet hatte, so müßte auch am Ende desselben Kaiphas der Hohepriester ihn prophetisch als das Versöhnopfer des Volks bezeichnen, ja es dahin bringen, daß er als solches geopfert wurde. Von einem προφητεύειν des Hohenpriesters redet aber der Evangelist nicht deswegen, weil er etwa die Gabe der Weissagung dem Hohenpr. eigen geglaubt hätte (— so die Meisten, was aber eine durch nichts zu rechtfertigende abentheuerliche Meinung ist; vgl. Brckr —); sondern er will nur zeigen, daß sich durch Wirkung des Geistes Gottes im Menschen sein Wort so fügen und gestalten mußte, daß es zum weissagenden Zeugniß der Wahrheit wurde, gleichwie die Worte von Jesu Königthum, welche Pilatus an's Kreuz heften ließ 19, 19 vgl. Bengel bei Besser S. 648. So mußte sich's fügen, weil er in jenem Jahr das hohepriesterliche Opfer für das Volk darzubringen hatte. Als das rechte Versöhnopfer bezeichnet damit der Evangelist Jesum, gleichwie er ihn als das rechte Passah bezeichnet 19, 36. So sehr lebte er in der alttestamentlichen Anschauung und sah er in Jesu und dem Neuen, was er brachte, die wesentliche Erfüllung des Alten. Und diesem bürdet man die wunderliche Unwissenheit auf, er habe geglaubt, daß der jüdische Hohepriester jährlich wechsele, wie etwa der römische Consul (Baur S. 333)!

Hiezu vgl. Besser Bibelstunden S. 646 ff. Joh. habe in Caiph. vornämlich den Hohenpriester ins Auge gefaßt. In Erinnerung an dieß Jahr aller Gnade, wie es Israel nur einmal hatte, schreibe er zweimal: „der desselben Jahres Hoherpriester war." Caiph. mußte nun, da er Gott nicht habe prei-

sen wollen für das Gotteslamm, unwissend und wider Willen thun, was seines Amtes war: segnen, und als desselben Jahres Hoherpriester zeugen von dem hohenpriesterlichen Opfer, welches in diesem Jahre dargebracht in Ewigkeit gilt u. s. w.

4) Der symbolische Charakter einzelner Züge. Die letztbesprochene Bemerkung des Evangelisten ist überaus belehrend. Sie zeigt, wie wenig es ihm darauf ankam, eine geschichtliche Notiz an und für sich zu geben; sondern nur wegen ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung. Diese ist ihm aber vielfach identisch mit der symbolischen. In vielen einzelnen Zügen tritt dieser symbolische Charakter seiner Darstellung heraus. So deutet er 9, 7 *Σιλωάμ* als *ἀπεσταλμένος* und damit von Christo. Denn daß sich das nicht auf den Blinden beziehen soll (Euthym. und wie scheint auch Bengel), bedarf keines Beweises. Darin hat man nun freilich nur eine des Johannes unwürdige Spielerei finden zu können geglaubt (vgl. bes. Lücke); dieß aber nur darum, weil man den Charakter johanneischer Darstellung und Anschauung verkannt hat. Mag man nun die Form durch missio deuten (Gesen.) oder richtiger mit Hitzig (zu Jes. 8, 6) gleich שָׁלוּחַ missus: der Sinn bleibt beidemal derselbe. Das Wasser heißt eine Entsendung oder ein entsendetes, nämlich aus dem Berg, aus dem es hervorkommt. Dieser Name ist aber dem Evangelisten bedeutungsvoll, nicht weil er der jüdischen Gelehrsamkeit gehuldigt, welche nach den etymologischen Geheimnissen geforscht (Hug II. S. 202), sondern weil die Quelle Siloah in der Prophetie und die ganze Begebenheit, in welcher sie erwähnt wird, für die göttliche Absicht der Sendung Jesu symbolische Bedeutung hat; also weil er sich bewußt ist, Heilsgeschichte zu schreiben. Israel verachtet das Wasser Siloah, das stille gehet, und tröstet sich des Rezin und des Sohns Remalja, die doch keine Zukunft haben: das macht Jesaja 8, 6 seinem Volke zum Vorwurf. Was das sei, das Wasser Siloah das stille gehet, zeigt der Zusammenhang, in welchem dieß Wort vorkommt, zur Genüge. Es ist die Verheißung, wie sie ihre Stätte und die Geschichte ihrer allmäh-

lichen Verwirklichung im Hause Davids hat, eine Verwirklichung freilich, die einen stillen unscheinbaren Gang nahm. Das Wasser Siloah dient dem zum Bilde, weil es zwischen Zion und Moriah herausquillt, am Fuße der Höhe, darauf Gott und das Haus Davids seinen Sitz hat (vergl. Winer II, S. 460). Die Verwirklichung der Verheißung aber ist vorhanden in Jesu dem Christ und Sohne Gottes, welcher ein Entsandter beider ist, Gottes und des Hauses Davids. Und wie die Geschichte der allmähligen Verwirklichung der davidischen Verheißung geartet war, dem Quelle Siloah vergleichbar, so auch die schließliche Verwirklichung selbst. Die scheinbar zufällige Analogie des Wortes muß hinweisen auf die wesentliche Erfüllung der Sache, gleichwie die wesentliche Erfüllung einer Weissagung angedeutet wird durch die Erfüllung ihres Buchstaben (vgl. z. B. 12, 15). Die symbolische Bedeutung Siloah's hebt der Evangelist aber hervor, weil sie von Jesus selbst angedeutet ist durch das Gebot, das er dem Blinden gibt. Denn dieser eine Zug der Handlung ist bedeutend wie die ganze Handlung. Wozu Jesus gesandt sei, will sie lehren; vergl. 9, 30 ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν. Um Christi des Lichtes zu genießen, muß man sich's gefallen lassen, um seinetwillen blind zu sein oder zu werden. Darum legt Jesus erst noch den, wie scheint, die Augen nur noch mehr verschließenden Koth auf die Augen des Blinden, damit er in Jesus das rechte volle Licht erlangen möge. Denn daß sie sagen ὅτι βλέπομεν, da sie doch blind sind, beraubt die Pharisäer des Heils in Christo 9, 41. Es hilft nur, daß man sich gefallen lasse, um Christi willen erst ganz blind zu werden. Wer sich von Jesu in die Empfindung vollster Blindheit einführen läßt, der mag dann, gehorsam seinem Worte, zum Siloah kommen, d. h. sich Jesu nahen im Glauben, daß er den Menschensohn, das Licht, das Heil der Welt ist; denn Kommen ist Glauben. Durch solchen Glauben wird er zum Sehen gelangen. — So wird dem Evangelisten dieser Vorgang zu einem σημεῖον, was es um Jesus, was um den Menschen, und das rechte Verhalten und Verhältniß beider zu einander sei. Was

nur eine Blindenheilung Jesu bedeuten mag, ist hier zusammengefaßt. Wozu soll er deßhalb mehr erzählen, als diese eine? So sehr sollen wir stets bedenken, daß der Evangelist Heilsgeschichte schreiben will, nicht nach ihrem äußern Umfang, sondern in ihrer innern Bedeutung.

Darum ist es dem Evangelisten auch nicht gleichgültig und erachtet er es nicht für zufällig, wie die ersten Jünger zu Jesu kommen 1, 36—40. Es ist ihm eine Abbildung des Kommens zu Jesu überhaupt. So ist ihm von symbolischer Bedeutung, was Jesus zu Kana, was er zu Jerusalem im Tempel thut. Und von diesem ersten Kreis seiner σημεῖα aus verweist er auf das letzte 2, 18. Und was dazwischen liegt, alles sein Thun, wird zu einem σημεῖον seiner selbst. Denn so unendlich reichen Inhalts ist jeder Zug im Leben des HErrn, daß sich der Evangelist wohl bewußt ist (20, 30), daß er nur einzelne habe herausheben können, um den Wesensgehalt des äußern Lebens Jesu daran aufzuzeigen. Es ist der eine selbe in allem Einzelnen; darum genügt auch dieß Wenige, um die wesentliche Heilserkenntniß von Christo zu erlangen. Wie willkührlich ist es nun zu sagen: darum weil die einzelnen Züge bedeutungsvoll sind, symbolische Bedeutung haben, sind sie fingirt. Wenn Jesus das war, als was er sich in unserm Evangelium gibt, die Offenbarung des wesentlichen Lebens und Lichts von Gott aus, so muß alles sein äußeres Thun in seinem Berufsleben eine dieß abbildende Bedeutung gehabt haben. Und in dem Maß nun, als ein Evangelist in die Tiefe greift mit seiner Darstellung Jesu, muß auch seine äußere Geschichte symbolischen Charakter an sich tragen. Nun ist bei den andern drei, und selbst bei Matthäus, in viel höherem Grade bloß je eine einzelne Seite der Sache vorzugsweise Gegenstand der Darstellung, während bei Johannes mehr er selbst, der Sohn Gottes. Darum ist hier die Symbolik der äußern Geschichte eine über die ganze Darstellung ausgebreitete Eigenthümlichkeit, während sie bei Jenen mehr nur an einzelnen Orten heraustritt, und vorzugsweise da, wo sie mit dem Grundgedanken des Evan-

geliums in Zusammenhang steht. Wir mögen uns etwa nur an die Verfluchung des Feigenbaums erinnern.

2. Die Charakteristiken.

Etwas Symbolisches oder besser Typisches ist nun auch den einzelnen Persönlichkeiten zumeist eigen, welche in dieser evangelischen Geschichte redend oder handelnd auftreten. Denn nicht bloß um die zufällige Persönlichkeit oder ihren Namen ist es dem Evangelisten zu thun; sondern vorzüglich um damit eine bestimmte Stellung, irgend eine Stufe des Verhältnisses zu Jesu zu zeichnen. Diesen Sachverhalt nun, daß die Einzelnen zumeist nicht bloß individuelle, sondern auch generelle Gestalten sind und entsprechende Bedeutung haben, hat man dahin überspannt, daß man sagte, es seien gar keine wirklichen Individuen, sondern bloße Typen, Verkörperungen eines Gedankens ohne Fleisch und Blut. (Vgl. z. B. Baur S. 143 über Nikodemus und die Samaritanerin). Sehen wir uns die Einzelnen darauf hin an, und zwar zunächst Jesum selbst, wie er uns hier entgegentritt.

1) Die Charakteristik Jesu. Ob bloße Verkörperung eines Begriffs, ob konkrete Gestalt: das ist die nächste Frage. Gleich von der Zusammenstellung Jesu und des Täufers hat man jenes gesagt (vgl. Baur S. 110—126, bes. S. 124). Und doch ist, meine ich, die Gestalt Jesu, wie sie uns am Anfang des Evangeliums entgegentritt, konkret genug. In der Nähe des Täufers sehen wir ihn wandeln. Wo sollte er anders? Der Täufer sollte ihn einführen: so mußte er in seiner Nähe sein, bis er den ersten Kreis der Jünger sich gesammelt, von denen umgeben er öffentlich auftreten wollte in Jerusalem. Darum sieht ihn der Täufer auf sich zukommen (1, 29), sieht ihn in seiner Umgebuug (1, 36). War Jesus vorher nach der Taufe 40 Tage von ihm entfernt, wie die Synoptiker berichten, so war jenes Herzutreten eine Aufforderung für den Täufer, das Zeugniß, das er Tags zuvor nur im Allgemeinen abgelegt, nun von dem persönlich Anwesenden ab-

zulegen. Sieht ihn der Täufer dann in seiner Nähe sich halten, so war das eine Aufforderung für ihn, seine Jünger auf ihn hinzuweisen. Dieses äußere Verhalten beider zu einander ist so natürlich und angemessen, daß es anders nicht wohl gedacht werden kann. Vgl. Bengel z. d. St. Allerdings ist es dem Evangelisten nicht um das Herzukommen (v. 29) und Wandeln (v. 36) an und für sich zu thun. Darum erzählt er nicht weiter, ob nun Jesus auch zum Täufer gekommen und ob er mit ihm gesprochen u. s. w. Er erwähnt es nur als Anlaß zu jenen Aeußerungen, die zu berichten ihm anliegt, und welche er unter Mehreren herausgewählt und zusammengestellt hat wie es ihm taugte. Ist aber alle äußere Selbstdarstellung Jesu ein Zeichen des wesentlichen Thatbestandes und Sachverhaltes, und ist das letztere darzustellen des Evangelisten Absicht gewesen, so wird es uns nicht verwundern dürfen, daß in der Art des gegenseitigen Verhaltens Jesu und des Täufers, wie es der Evangelist zeichnet, das wesentliche Verhältniß sich abspiegelt, wie es ausgesprochen ist vom Täufer im Wort: ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ, ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν (1, 30). Das erste zeigt sich uns hier; das zweite bei der zweiten Zusammenstellung beider 3, 22—36. Dazwischen ist berichtet, wodurch es vom ersten zum zweiten gekommen sei. Das dritte ist Inhalt der Selbstbezeugung Jesu.

So wirklich wie in dieser ersten Begegnung ist Jesus in der mit den Jüngern. Die kurzen Reden Schlag auf Schlag, das Hervortreten der Handlung selbst, ohne Beschreibung und Schilderung, gerade dieß, daß vom Eindruck, den Jesus auf sie machte, nur so die Rede ist, daß die Wirkung dieses Begegnisses erwähnt wird, ohne daß über den Eindruck selber irgend ein Wort gesagt wird, diese ganze Art des Verhaltens Jesu zu den Jüngern, durch ein kurzes Wort sie zu treffen und sich zu offenbaren, gleichsam einen Funken in sie zu werfen, dem persönlichen unmittelbaren Eindruck dann es überlassend, daß der Funke zum Licht und zur neuen Lebensmacht in ihnen werde, ohne daß er irgend eine begriffliche Exposition über sich und sie gäbe u. dgl.: Dieß Alles macht den Eindruck vollster Le-

benswahrheit. Und doch ist dabei Alles bedeutend. Wie sie „kommen und sehn nnd bei ihm bleiben" (v. 40): darin spiegelt sich das ganze wesentliche Verhalten zu Jesus ab. Die Erkenntniß, wie sie in ihnen entsteht, die Bezeichnungen, mit denen sie dieselbe aussprechen, auf der andern Seite die wenigen Worte, in denen Jesus sich offenbart und was um ihn sei aussagt: deuten uns das Ganze an, was der Evangelist von Jesu zu sagen hat.

Oder sollte Jesus auf der Hochzeit zu Kana mehr Verkörperung eines Begriffs sein? Es wäre schwer zu sagen, wie der Evangelist darauf hätte kommen können, ihn auf einer Hochzeit erscheinen zu lassen. Lag ihm an dieser Idee, warum läßt er ihn nicht eine Rede darüber halten, wie etwa c. 10 über sich als den guten Hirten? Und warum zu Kana, warum diese Begegnung mit seiner Mutter, warum die steinernen Krüge, warum merken es nur die Diener und nicht die andern Gäste alle u. s. w.? Solcher Fragen entstehen die Menge, wie sie bei jedem andern Vorfall später gleicherweise könnten erhoben werden, wenn wir hierin nichts als Verkörperung einer Idee, in Jesus und seinem Verhalten nichts als einen in scheinbar geschichtliche Bewegung gesetzten Begriff sehen würden. Aber wir würden einer spätern Aufgabe vorgreifen, wollten wir nun in dieser Weise fortfahren, alles Einzelne zu besprechen. Allerdings ist es hier wie nachher im Tempel nicht die äußere Handlung, welche zu berichten im Interesse des Evangelisten lag; sondern ihre Bedeutung, ihren Sinn wollte er zu erkennen geben, damit man daraus Jesum selber, was es um ihn sei, erkennen möge. Aber darin zeigt sich die Wirklichkeit der Darstellung, daß es der Evangelist der Handlung selbst überläßt, ihren Inhalt und Bedeutung zu erkennen zu geben, ohne den Vorfall mit einer eignen Auseinandersetzung seines Sinnes erst noch zu verbrämen. Er begnügt sich, sie für die Sachen auszuwählen, zusammenzustellen und höchstens etwa eine kurze Andeutung beizufügen. Darin zeigt sich der Respekt, den er vor der Objectivität der Thatsache hat.

Wie er die Freude der Hochzeit nicht zu stören bedacht ist in Kana, mit strafendem Ernst auftritt im Tempel, Wunder thut und Beifall findet im Volk, aber den flüchtigen Beifall der Menge, welcher nur durch Außergewöhnliches hervorgerufen ist, wohl zu unterscheiden weiß von jener Anerkennung, welche Produkt eines sittlichen Vorgangs im Innern, selbst sittlicher Natur ist; wie er hierauf den Pharisäer hinweist und ihm als einem Schriftgelehrten zumuthet, ihn zu verstehn, während er dem Weibe von Sychar, in welchem er einen bereitwilligen Sinn findet, nachgeht in ihre Gedanken und ihr Leben, bis er sie im Innersten findet und gewinnt; wie er müde an der Quelle rastet, während die Jünger Speise kaufen; wie er aber Hunger und Durst vergißt über der Gelegenheit, einen Menschen zu gewinnen für die Offenbarung des Heils, und wie ihm solche Erfüllung seines Berufs, und des Willens seines Vaters innere Sättigung schafft, welche ihm Sättigung des Leibes für jetzt unnöthig macht: dieß Alles ist nicht Art eines verkörperten Begriffs, sondern eines leibhaftigen Menschen, in welchem aber die Gnade und Wahrheit erschienen ist. Und auch von dem Worte Jesu 4, 34 werden wir uns darin nicht irre machen lassen, als müßte es entweder prahlerisch genannt werden, oder eine doketische Färbung haben. Das erstere hat Lücke genugsam zurückgewiesen; und mit dem andern will es sich doch gar nicht reimen, daß sich Jesus nicht bloß müde stellt, sondern in Wirklichkeit müde ist. Das Wort erklärt sich unschwer aus der Situation und Stimmung, wenn nur der Verstand desselben erfaßt und nicht bloß der äußerliche Buchstabe für sich allein gepreßt werden will.

Oder sollte das etwa mit der Wirklichkeit der Person Jesu unverträglich sein, und nicht vielmehr dieselbe beweisen daß er sich, wenn er ein Werk der Barmherzigkeit gethan hat, unter dem Volke verliert (5, 13), um nicht Aufsehen zu erregen und auf diesem Wege eine Art von Glauben zu erzeugen, welches beides ohne sittlichen Werth ist; und daß er eine Begegnung mit dem Geheilten nur benützt zu einer sittlichen Einwirkung durch ein kurzes Wort? Denn ist Jesus nur ein ver-

körperter Begriff, so kann es ihm nur auf Selbstdarlegung, nicht auf eine konkrete Menschenseele und deren Rettung ankommen; nur Exposition des Begriffs, der er ist, in Wort oder Symbol, nicht ethische Einwirkung würden wir dann finden. Oder ist es nicht dasselbe, wenn er nach der Speisung dem erregten Volk sich entzieht, weil die Handlung, welche sie vorhaben, nicht aus sittlicher Bewegung ihres Inneren kommt; und wenn er am folgenden Tag mit ihnen wieder zusammenkommend vor Allem auf die sittlichen Bedingungen des Segens, den er zu bieten hat, hinweist? Ist es nicht ein Zeichen von wahrem Interesse an den Menschen und ihrem Heil — und was hat ein Begriff damit zu schaffen? —, wenn er durchweg auf die sittliche That der Anerkennung dringt und lieber seine Anerkennung selbst auf's Spiel setzt? So in Kapernaum, so in allen Begegnungen mit den Juden.

Einem Begriff eignet nicht Mitleid noch überhaupt Gefühl. Mitgefühl aber ist es, was ihn den seit 38 Jahren krank Liegenden heilen, das Volk in der Wüste speisen, seinen Freund Lazarus auferwecken läßt. Aber eben dieß letztere bestreitet man. Es fragt sich, ob Jesus ein Herz im Leibe hatte und wahrhafte Empfindung. Wohl nimmt er auch seine menschliche Empfindung und alles Thun seines Herzens in den Dienst seiner Lebensaufgabe; aber damit, daß er, der Mensch, ganz und gar und jederzeit einem bestimmten göttlichen Willen dient, hört er doch nicht auf wahrhafter Mensch zu sein. Denn eine Aeußerung seines Herzens ist es, nur dem Willen seines Berufes dienend, wenn er nach dem strafenden Wort an den Königischen sich doch durch dessen Bitte bestimmen läßt ihm zu helfen (5, 48 ff.). Eine That herzlicher Theilnahme an dem Wohle der Menschen ist es, wenn er in Kapernaum nicht zunächst von sich zu reden beginnt, sondern von den Fragenden und was ihnen wahrhaft Noth thue (6, 26 ff.). Eine That herzlicher Theilnahme, wenn er weder den Haß der Juden (7, 7 ff.), noch die Unbilde der Jahreszeit (10, 22) scheut, um trotz Lebensgefahr gerade an den Festen im Tempel das Volk zu lehren. Eine That herzlicher Theilnahme, wenn er keinen

Einwand gegen seine Anerkennung unberücksichtigt läßt (vergl. z. B. 7, 27 ff.), wenn er den vorhandenen Gegensatz in das schärfste Wort faßt, um ihn wo möglich durch dieß äußerste Mittel zu überwinden (8, 44), wenn er die verborgenen Mordgedanken im lauten Wort ausspricht, um, wenn es sein kann, noch dadurch davon abzuhalten (8, 40 u. a.). Aber es soll herzlos sein, daß er den Lazarus sterben läßt, den er doch vor dem Tode bewahren könnte (vgl. Baur S. 193). Wenn nicht alles sein Thun und auch alle seine Empfindung unterthan sein müßte dem Willen seines Berufs, welcher der Wille Gottes ist (vgl. Brckr gegen Baur zu 11, 4); und wenn er nicht eine Freude bereit hätte, welche größer ist als die Trauer des Todes. Aber es soll unpsychologisch und darum unwirklich sein, daß er über dessen Tod weint (11, 35), den zu erwecken er eben im Begriff stand (Baur a. a. O.). Wenn nicht jenes kurze Wort des Schmerzes vorausginge: ἔρχου καὶ ἴδε, welches in ihm, eben weil er ein Herz hatte, den Schmerz über den Tod in der Welt hervorruft, um dessen willen auch er in den Tod gehen muß, was beides bleibt, auch wenn er diesen Gestorbenen hier in ein Leben auferweckt, aus dem er doch wieder durch den Tod scheiden muß. Aber es soll endlich unpsychologisch und darum unwirklich sein, daß Jesus laut betet um der Umstehenden willen 11, 41. 42 (Baur a. a. O.). Wenn er nicht schon vorher im Stillen zum Vater gebetet, wie denn all sein innerer Verkehr mit dem Vater Gebet war, und nun nicht eigentlich sein Gebet, sondern nur den Dank für die innerlich empfangene Erhörung des vorher innerlich gesprochenen Gebets auch laut ausgesprochen hätte, damit die Umstehenden daraus erkennen sollten, welches sein Verhältniß zum Vater sei: das der Abhängigkeit und zugleich der vollkommenen Liebesgemeinschaft (vgl. auch Brckr z. d. St.). Oder ist das ein Zeichen eines verkörperten Begriffs, daß er vom Gedanken an den Verräther tief bewegt wird (13, 21), oder daß ihm Johannes an der Brust ruht beim letzten Mahle (13, 23), oder daß er seine Jünger zum Abschied ermahnt, stärkt, tröstet; oder daß er sich selbst in den Tod gebend für die Bewahrung seiner Jünger

bedacht ist (18, 8); oder daß er im Augenblicke seines Todes die Mutter dem geliebten Jünger zuweist (19, 26)? Oder sind nicht seine letzten Reden ganz Seele, und fühlt man in ihnen nicht ein schlagendes Herz, und ist nicht eine Liebesmacht darin, wie sie nur von einer wirklichen Persönlichkeit, nicht von einer Idee auszugehen vermag?

Kurz, wir mögen hinblicken, wohin wir wollen, es sei auf die einzelnen zeitlichen und örtlichen Notizen, oder auf die einzelnen zerstreuten Züge des Bildes Jesu — immer bleibt das Resultat dasselbe: nicht zwar um die äußere Geschichte an und für sich ist's dem Evangelisten zu thun, sondern sie dient ihm als Offenbarung und Zeichen des Wesentlichen; aber dennoch hört sie damit nicht auf wahrhaft geschichtlich, hört auch Jesus nicht auf, eine leibhafte wirkliche Persönlichkeit zu sein. Eher könnte dieß bei den übrigen Personen der Fall zu sein scheinen.

2) Die einzelnen Gestalten. Es wird nicht schwer halten, auch bei diesen die Wirklichkeit zu erkennen.

Unter den Jüngern ist zunächst Thomas durch die wenigen Worte, welche von ihm berichtet werden, hinreichend gezeichnet. Denn es verräth ein, trübsinnigen Gedanken am meisten zugängliches melancholisches Gemüth, wenn er Jesu Wort, sie wollten zu Lazarus gehen, versteht als vom Sterben 11, 16. Daß dieß Verständniß auf Klarheit der Vorstellungen beruhe, wie Winer (bibl. Realwörterb. II. S. 614) und Baumgarten-Crusius z. d. St. meinen, ist eine unhaltbare Erklärung. Wohl aber spricht ein tiefes Gefühl der inneren Gemeinschaft und eine tiefe, ergreifende Trauer als über eine vereitelte Hoffnung aus jenen Worten. Denn nicht etwas Rasches und Vorlautes verräth sich darin (Winer a. a. O.), sondern ein dem Düstern zugewandtes Gemüth, dem der Tod des Freundes Jesu, an welchen letzteren er sich mit aller Innigkeit des Gefühls als an die Hoffnung Israels angeschlossen hatte, diese Hoffnung zu vernichten schien. Denn sterben nun die ihm zunächst stehen, wo bleibt das Reich Davids? Von da an findet er sich schwer in die Wege Jesu. Sie scheinen ihm in die Nacht sich zu verlieren und nicht zum Licht des neuen

Tages zu führen. Melancholisch wie er war grub er sich seitdem immer tiefer in die düstern Gedanken ein; und obgleich sie ihm das Leben seiner Seele zerstörten, wollte er, mit aller Zähigkeit an diesem Schmerzgefühl haftend, es hegend und pflegend, wie es bei solchen Naturen ja wohl der Fall ist, nicht davon lassen. Die Hoffnungslosigkeit, welche die Augen gegen den Weg des Lichtes mehr und mehr mit Willen verschloß, wurde ihm vertraut, ja lieb, so daß er sie nicht missen mochte. Darum denn dieß trübe Wort: es ist nun doch aus mit unserer Hoffnung, ist aus mit der Hoffnung Israels; so ist uns am besten, wir sterben. Und wenn Jesus von dem Wege spricht, den er nun geht zum Vater, vom Wege des Lebens, versteht er ihn auch nicht. Weder das Ziel des Heils noch den Weg des Lebens können seine Augen erkennen; nur Nacht des Todes, nur Düsterheit der Hoffnungslosigkeit sieht er; daher das hoffnungslose Wort 14, 5: sie wüßten das Ziel der Wege Jesu nicht; wie sollten sie den Weg kennen? Wir sehen: es ist dieselbe Gemüthsstimmung wie im ersten Wort. — Welchen Eindruck auf einen Solchen Jesu Tod gemacht haben, wie seine Stimmung an den darauf folgenden Tagen gewesen sein muß, das können wir uns leicht denken. Was Wunder, daß ihm die Botschaft von der Auferstehung eine Selbsttäuschung allzu sanguinisch Wünschender und Hoffender zu sein scheint? Er glaubt in seinem trüben Sinn der Wahrheit viel näher zu sein als jene Sanguiniker. Es hat ihm Schmerz genug gekostet, die Hoffnung Israels aufzugeben — soll er seine Hoffnungslosigkeit so leichten Kaufs daran geben? Dazu ist sie ihm zu lieb geworden. Das Aeußerste, das Unglaubliche muß ihm geschehen, wenn er glauben soll. Es däucht ihm eine Unmöglichkeit, daß die Bedingung sich erfülle; noch unmöglicher, daß er Glauben gewinne. Und es geschieht ihm dieß Unglaubliche, Unmögliche; geschieht ihm so wunderbar, so beschämend, so erschütternd. Das wirft seine Gedanken alle über den Haufen mit einem Male; das wirft ihn selber zu Boden zu Jesu Füßen; das erschüttert sein Innerstes auf das Tiefste: aus dem Unglauben der hoffnungslosen Melancholie erhebt sich seine

Seele im plötzlichen, mächtigen Umschwung zu jenem höchsten Worte des Glaubens, welches das Evangelium zu berichten weiß, welches es deßhalb an das Ende stellt, als den vollsten Ausdruck des Glaubens, den es selber erzeugen will: mein Herr und mein Gott! — Daß dieser plötzliche Wechsel der Stimmung die vollste psychologische Wahrheit besitze, wird keines Beweises bedürfen. Nicht ein stürmisches Wesen werden wir um dieses Bekenntnisses (Winer a. a. O.), noch Zweifelsucht um der früheren Bedenklichkeit willen (20, 25), noch Vorsicht, welche in einer liebgewordenen Hoffnung jede Täuschung fern zu halten und ganz sicher zu gehn sucht (Niemeyer Charakt. I. S. 108), noch daß er überhaupt dem Sichtbaren und Begreiflichen zugewandt gewesen sei (Winer II. 615), bei ihm vorauszusetzen brauchen. Was uns aber Hauptsache ist, ist dieß, daß diese zerstreuten wenigen Aeußerungen, welche so leicht und bezeichnend zu einer psychologischen Einheit sich vereinigen, nicht etwa um den Jünger zu charakterisiren in die Erzählung verflochten sind, sondern weil sie an diesem Orte der Erzählung gerade ihre nöthige Stelle haben. Um des Ganzen und des Fortschritts willen, im Zusammenhang mit dem Gedanken seines Evangeliums und dessen Ausführung fügt sie der Evangelist ein — das wird sich uns, wenn davon die Rede sein wird, zeigen — und den Namen nennt er nur dabei, weil sie sich ihm in der Erinnerung damit enge verbunden haben. Ist es ihm aber nicht auf Charakterzeichnung angekommen, womit sich doch die Dürftigkeit der Notizen, die Art ihrer Einstreuung gar nicht vertragen will, und stimmen diese dennoch zu einem einheitlichen Charakterbild zusammen: so ist das wohl Beweises genug, daß er von einer konkreten Gestalt berichtet, wenn er diese wenigen abgerissenen Worte derselben in den Gang seines Evangeliums einflicht. — Diese Anmerkung möge denn zugleich allen folgenden Charakteristiken vorgesetzt sein.

Der Lauterkeit Nathanaels hat Jesus selbst das schönste Denkmal für alle Zeit gesetzt. Um ein fingirtes generelles Dictum zu sein, ist es zu bezeichnend individuell. So lauter

sein Gemüth und ohne Arg, so klar und helle scheint sein Auge gewesen zu sein. Die Verheißungen Mosis und der Propheten zu lesen, war ihm eine liebe Beschäftigung, der König Israels sein liebster Gedanke. Mit heiterem Sinn sah er dieser Hoffnung entgegen, ohne große Unruhe der Sehnsucht; sie war ihm Freude genug in seinem Hause und unter seinem Feigenbaum. Sein klar verständiges Wesen war frei von den Täuschungen und Gefahren eines unruhigen Enthusiasmus. Mit einem solchen ließ sich nur ruhig verständig reden. Solche Verständigkeit ist darum auch in Philippus Mittheilung an ihn. Fast in die Form einer Beweisführung mit dem Schluß εὕρηκα kleidet er dieselbe; wie, von welchem geschrieben Moses in dem Gesetz und die Propheten, diesen sie gefunden in Jesu dem Sohne Josephs der von Nazareth ist. Es ist alles mit Absicht möglichst klar, bestimmt und ausreichend geredet. Denn solche Rede verlangt Nathanael. Daraus erklärt sich auch, warum ihn Philippus den Sohn Josephs nennt. Denn er muß Jesum möglichst genau bezeichnen, nach den Merkmalen, wie sie der äußeren Betrachtung erscheinen. Daß Nathanael sein klares Bedenken, wie Israels König von Nazareth kommen könne, in das erweiternde Wort faßt v. 47, hat eine gewisse heitere Art, die eben darum ganz individuell ist und über das nächste Bedürfniß des Schriftstellers Ueberschüssiges enthält, deßhalb denn auch nicht wohl fingirt sein kann. Erkennen, finden, sehen: darum dreht sich hier Alles. Daher überzeugt auch Jesus die lautere Verständigkeit dieses Israeliten durch sein wunderbares Sehen und verheißt dem Glauben als Lohn ein höheres Sehen. In der Form klarer Ueberzeugung, im ruhigen Wort derselben spricht er sein Bekenntniß aus: der, den ich kenne aus dem Wort und bisher bloß in den Schriften Mosis und der Propheten gefunden, der Sohn Gottes und der König Israels, den finde ich wirklich in dir, Meister (1, 50). Es sind nur zwei Worte, die uns von Nathanael berichtet werden; aber seine lautere Verständigkeit mögen wir doch daraus erkennen.

Philippus hatte diesen zu Jesus geführt. Nur wenige Züge sind uns außerdem von ihm aufbewahrt 6, 5. 12, 21.

14, 8, zu wenig nach Winer's Meinung (II. S. 250), um zu einer Charakteristik hinzureichen; und allerdings zu wenig, um eine typische Figur, wenn eine solche der Evangelist beabsichtigt hätte, bilden zu können; doch genug, wie mir scheint, um in seinem Wesen den vorherrschenden Zug der Bedächtigkeit zu erkennen. Ist er bedächtiger Natur gewesen, die etwas schwer zum Entschluß und zum Anschließen im Glauben kam, so begreift es sich leichter, daß Jesus ihn selbst aufforderte, ihm zu folgen, um ihn desto gewisser durch den Eindruck seines Wortes zu bestimmen. Er mag jedoch wohl auch da noch sich besonnen und Anstand genommen haben. Aber daß er Andreas und Petrus, die wohl bekannten Landsleute, auf die er vielleicht etwas geben mochte, in Jesu Nachfolge sah, hob ihm in etwas seine Bedenklichkeit. Charakteristisch ist es dann, daß er Jesum nicht mit einem selbständigen Wort, sondern so umschreibend bezeichnet, wie er es dem Nathanael gegenüber thut, und, wenn auch verständig um Nathanaels willen, redet er doch auch zugleich höchst bedächtig und mit phlegmatischer Umständlichkeit. Es scheint Jesu ein Anliegen gewesen zu sein, seine schwerfällige Bedächtigkeit in lebendigeren Fluß und größere Sicherheit des Glaubens zu bringen. Deßhalb wendet er sich vor der Speisung 6, 5 gerade an ihn. Denn nicht um einen Rath war es Jesu zu thun, sondern es war ein Wort der Erziehung. Er erwartete ein Wort bedächtigen und bedenklichen Ueberlegens, aber nur um es durch die That zu nichte zu machen und so den Gefragten von der Untugend seines Wesens zu befreien. Und die Antwort des Philippus stimmt auch ganz mit dem, wie wir ihn bisher erkannt, und bezeichnet hinreichend sein gemächlich überlegsames bedenkliches Wesen. Er rechnet genau und bedenkt das allermindestens Nöthige; darüber kommt er gar nicht zum Gedanken des Möglichen. Es ist dieselbe Bedächtigkeit, welche nahe an Unentschlossenheit gränzt, mit welcher er die Bitte der Griechen 12, 21 f. zwar nicht zurückweist, aber doch auch nicht zu erfüllen wagt. Denn es könnte doch sein Bedenkliches haben, Jesum in unmittelbare Berührung mit Griechen zu bringen. Es möchte etwa Jesu selbst nicht recht

sein, es möchte ihm für seine Wirksamkeit in Israel schaden können. Ueber solchen Bedenken kommt er zu keinem Schluß. Er muß sie einem andern erst mittheilen; und dieser erst macht ihn darauf aufmerksam, wie es das Einfachste sei, es Jesu selber zu sagen. So bezeichnet es ihn auch, daß er sich in Jesu Wort, daß sie den Vater kennen und gesehen haben, nicht zu finden vermag 14, 7—9. Hat er ihn doch nicht gesehen. Was ihnen Jesus bisher von ihm gesagt, reicht ihm nicht aus, um ein solches Wort zuzugestehen und gelten lassen zu können. Es ist ihm viel zu hurtig geredet und geschlossen, was Jesus sagt. Nur wenn er ihn sähe, würde er seine Bedenken mit Fug und Recht, wie er meint, aufgeben dürfen. Das Wort der Zurechtweisung, das ihm Jesus erwiedert, gibt zu verstehen, mit welcher Geduld Jesus bisher die Schwerfälligkeit seines Glaubens getragen und zu fördern gesucht hatte. Nach Clem. Al. ist er jener μαθητής, zu welchem Jesus die Worte Matth. 8, 22 spricht. Es bedarf wohl keiner Erinnerung, wie gut diese allerdings zu seiner schwerfälligen und umständlichen Bedächtigkeit passen, welche wir als ihm eigenthümlich gefunden haben.

Mit Andreas ist er zusammengestellt 6, 8 und 12, 22. Es ist beidemal etwas Gegensätzliches in beiden zu erkennen. Kommt Philippus 6, 7 vor lauter Bedenken des Nöthigen gar nicht zum Gedanken des Möglichen, so ist dieser Gedanke bei Andreas das Erste. Er überschlägt wenigstens das Vorhandene; wenn er auch dann zum Schluß kommt, daß das nicht auszureichen vermöge. Er sinnt doch auf Mittel und Wege, wie sie sich eben für die Sinnenbetrachtung bieten. Wir finden hier eine größere Raschheit des Verstandes, die sich zu helfen sucht und weiß. Darum wendet sich auch 12, 22 Phil. gerade an ihn in seiner Verlegenheit, und Andreas hat sogleich den nächstliegenden Ausweg gesehen. Diese rasche Art bezeichnet gleich sein erstes Auftreten in unserm Evangelium. Denn während „der andere Jünger," nachdem er auch rasch auf das Wort des Täufers hin Jesu gefolgt war, den Eindruck, den dieser auf ihn gemacht, wohl stille verarbeitet, wenigstens unmittelbar nichts von ihm berichtet wird, geht Andreas sogleich

aus mit dem Wort εὕρηκα. Zwar auch Philippus sagt das, aber wie ganz anders lautet sein Bekenntniß. Denn es ist nicht gleichgültig, daß Andreas das εὑρήκαμεν voran-, Phil. nachstellt, jener kurzweg ὁ Μεσσίας sagt, dieser dieß Wort umschreibt.

In dieser Raschheit zeigt er sich verwandt mit seinem Bruder Simon Petrus, nur daß, was bei jenem, daß ich so sage, intellektuelle Raschheit ist, bei diesem mehr als ethische erscheint, die vorwiegend in das Gebiet des Handelns fällt. Denn auch wenn er mit dem Worte der erste und der Mund der Andern ist 6, 68 f., wie es ihm denn gegeben war, zu rechter Zeit das rechte Wort zu finden und auszusprechen, so ist sein Sprechen bei ihm eine That. Diese Raschheit des Handelns hat ihn an die Spitze der Uebrigen gestellt; um seiner raschen Energie willen hat diesen Mann der That Jesus von vornherein zum Begründer seiner Kirche sich erkoren 1, 43. Denn daß dieß Wort sich zunächst auf diese historische Thatsache beziehe, und von da aus dann erst auf seine damit gegebene Stellung zu seinen Mitaposteln, sollte nicht erst des Nachweises bedürfen (gegen Brckr. Vgl. später die Erkl.). Aber eben in dieser Raschheit des energischen Handelns lag auch seine Gefahr. Denn seine Energie war nicht eine rein in sich beruhende und lediglich in sich den Antrieb ihres Handelns tragende, sondern eine durch den Moment bestimmte, unter dem Einfluß des Moments stehende. Eben in dem, daß er sich von ihm beherrschen läßt, berühren sich sein Vorzug und sein Fehler. Denn zugleich ehrend für ihn und ein Zeichen zu vorschnellen Wesens ist die heftige Art, mit der er nun sich weigert, vom HErrn sich die Füße waschen zu lassen, nun umspringend auch Haupt und Hände sich von ihm waschen lassen möchte (13, 8. 9). So doppelartig ist es auch, wie er sich vermißt, sein Leben für ihn zu lassen 13, 37, oder wie er das Schwert zückt, seinen HErrn zu vertheidigen 18, 10. Es dünkt mich bei jenem ersteren Begebniß das Wahrscheinlichere, daß der HErr bei Petrus angefangen habe (gegen de Wette); denn im andern Falle würde wohl ein καί vor πρὸς Σίμωνα

v. 6 stehen. Warum das aber so unwahrscheinlich sein soll, daß Jesus mit Petrus begonnen, wie es Lücke findet (z. d. St.), ist nicht abzusehen. Der Stellung, welche derselbe unter den Aposteln einnahm, ist es nur angemessen. Wir werden daher auch nicht nöthig haben, uns den Unwillen zu denken, mit dem er es bei den Andern angesehen haben mag, wie Niemeyer sich das „denken kann" (Charakterist. d. Bibel I. S. 360). Denn was der HErr wollte, sah er an seinen Vorbereitungen zur Genüge. Es ist ein lebhaftes Gefühl für die Erhabenheit des HErrn, welche sich in dem vorausgestellten *κύριε* und dem nachdrucksvollen *σύ* ausspricht. Aber es wohnt in ihm mehr dieß Gefühl als ruhiges Vertrauen in das Thun Jesu. Die Raschheit seines Wesens läßt ihn nicht dazu kommen, in Gelassenheit dem Grunde seines Thuns nachzudenken und es anzuerkennen. Wie denn solche erregbare Naturen die Dinge außer ihnen mehr an sich raffen, und so sehr sie durch dieselben in ihrer Empfindung bestimmt sind, doch sich mehr subjektiv zu denselben verhalten, als daß sie die objective Vernunft in ihnen zu erkennen sich bemühten und sich gefallen ließen. Es ist aber eben die Lebhaftigkeit seines Gefühls für die Erhabenheit des HErrn (vgl. Luc. 5, 8), welche ihn früher das rechte Wort des Bekenntnisses finden und in der raschen Weise und dem ausschließlichen Sinn aussprechen ließ, wie das in den Worten: *κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα*; (6, 68) geschieht und welche ihn jetzt zu der Eigenmächtigkeit des Urtheils fortreißt, welcher das Thun des HErrn das erstemal viel zu viel (13, 6. 8.), das anderemal viel zu wenig ist (13, 9).

Dieselbe Eigenmächtigkeit, nur des Handelns, ist es, aus demselben lebhaften Gefühl für den HErrn hervorgegangen, das sich eben darum in seine stillen Wege nicht recht finden konnte, welche ihn zu jenem Versuch, seinen HErrn mit dem Schwert zu vertheidigen, fortreißt 18, 10. Es stimmt gut zur raschen, heftigen, darum sich selbst fühlenden Art des Petrus, daß er sich nicht leicht etwas gefallen lassen mochte (vergl. Matth. 18, 21); wie viel weniger seinem Meister, den er so unendlich hoch über sich stellte, und für den und seine Sache

er so lebendig und stark fühlte. Darum geht darauf des HErrn Antwort, daß nicht gewaltthätige Eigenwilligkeit, sondern geduldige Ergebung wie ihm dem Meister, so auch dem Jünger zieme. Und darauf geht seine Erziehung des Petrus und das stellt er ihm als das Ziel seines Lebens hin, daß er lerne, in geduldiger Ergebung sich gefallen zu lassen, wie es Gott mit ihm schicke 21, 18. Denn setzt auch der Erzähler nicht unrichtig hinzu, es habe damit die Art seines Todes angezeigt sein wollen, so gibt doch der Gegensatz zu *ὅτε ἦς νεώτερος, ἐζώννυες σεαυτὸν καὶ περιεπάτεις ὅπου ἤθελες* genugsam zu erkennen, daß die Bedeutung hervorgehoben sein will, welche gerade dieser Tod gerade für Petrus hat. Es ist das Ziel der ganzen Führung aus der Eigenmächtigkeit in die ruhige Gottgelassenheit. Von dieser Seite aus errinnert Petri Art und Erziehung lebhaft an die rasche Gluth Mosis und seinen Versuch, den Beruf des Retters eigenmächtig an sich zu raffen (Exod. 2, Ap. Gesch. 7, 25), um dessen willen er in die Schule des Wartens auf Gottes Zeit und Willen geschickt wurde. Wie aber bei diesem die Eigenmächtigkeit seines Thuns aus dem lebhaften Gefühl für sein Volk, das Volk Gottes hervorging, welches Gefühl ihn zum nicht geringsten Theil natürlich geschickt machte für seinen göttlichen Beruf eines rettenden Mittlers (vergl. 2. Mos. 32, 11 ff): so war es bei Petrus die in der lebhaften Erregbarkeit seiner Natur begründete Stärke der Empfindung für Jesus, welche ihn zu jenen Unüberlegtheiten hinriß, welche ihn aber auch geschickt machte, der grundlegende Zeuge von dem erhöhten Jesus zu sein.

In jener Eigenthümlichkeit des Apostels hat es seinen Grund, daß, während auf das Wort Jesu vom Verräther hin die Andern in Betrübniß und Verlegenheit versetzt werden, es ihm keine Ruhe läßt, bis er weiß, wer es ist 13, 22. Die Lesart, welche Lachm. und Tischd. aufgenommen haben, ist der raschen, hier durch die Heftigkeit der Empfindung noch verstärkten, Weise des Petrus viel angemessener als der recipirte Text. *Εἰπέ, τίς ἐστιν περὶ οὗ λέγει*: Johannes soll's ihm alsbald sagen. Nicht Neugierde war es, was Petrum so fragen

ließ, sondern die lebhafte Empfindung für seinen Meister. Das und jenes mag ihm dabei durch die Gedanken geeilt sein, ob da nicht Abwehr möglich sei u. dergl. In solchen Gedanken hatte er wohl auch das Schwert mitgenommen, falls er es etwa brauchen möchte. Hat ihn draußen im Garten die Müdigkeit übermannt, so erklärt sich nur um so leichter, daß er durch Heftigkeit der Vertheidigung seine Versäumniß gut zu machen sucht.

In alledem geht er den Andern voran. Er fühlt sich auch genug in seiner raschen Entschlossenheit, um das nicht befremdlich zu finden. Denn wie er in natürlichen Dingen das Anstoß gebende Element im Kreis der Andern ist und der Vorangehende, so auch in der Sache Jesu. Da sie am See beisammen sind, gibt er die Aufforderung zum Fischen, indem er kurzweg sagt, er thue es; und die Andern schließen sich ihm an: *ἐρχόμεθα καὶ ἡμεῖς σὺν σοί* 21, 3. Und als Johannes den HErrn erkannt, eilt er den Andern voraus an's Ufer, viel zu ungeduldig, vom Schiff sich erst hinfahren zu lassen (21, 7). Als aber der HErr von den Fischen bringen heißt, ist er wieder der erste, der das Netz an das Land zieht (v. 11). Nicht als suchte er darin etwas. Es ist ihm ebenso natürlich, wie daß er im Namen der Andern das Bekenntniß thut, oder daß er für Johannes die Frage ausspricht, welche in dessen stiller Nachfolge lag (21, 21). Und die Uebrigen erkennen das ebenso unbedenklich an. Denn er ist es zunächst, zu dem Maria Magdalena vom geöffneten Grab aus eilt (20, 2). Zwar der andere Jünger eilt diesem voraus; er mag in heftigerer Aufregung gewesen sein als Petrus; es mögen wohl auch des Letzteren Schritte von dem und jenem Gedanken etwas verzögert worden sein; aber während jener in's Grab s c h a u t, g e h t dieser hinein. Eignet jenem Sinnen und schauendes Erkennen, so diesem rasches Handeln. In raschem Umblick hat er Alles übersehen, was im Grab zu beachten war, um sich ein Urtheil bilden und darnach die weiteren Schritte bestimmen zu können. Er hat dann wohl erst den Andern auf das Einzelne aufmerksam gemacht (vgl. 20, 6—8).

Solchen Naturen, welche allezeit mit rascher Kraft bei der Hand sind, wo es gilt, eignet in der Regel ein gewisses Selbstgefühl; denn sie sind sich der Ueberlegenheit ihrer lebhaften Energie wohl bewußt. Daraus entspringt dann ein Selbstvertrauen, welches die Schwäche des Fleisches, das sie doch auch an sich tragen, viel zu wenig bedenkend, sich unvorsichtig in Gefahr begibt. Bei Petrus kam nun die ihn ganz beherrschende Empfindung für seinen Herrn hinzu. Wie er diesen sollte verlassen können, um dessen willen er doch alles Andere verlassen hatte (vgl. Matth. 19, 27), das kann er sich nicht denken. Auf Grund dieser Empfindung nun, daß er die Verbindung mit diesem Leben abgebrochen zu haben sich bewußt ist, um sein Leben nur an das des HErrn zu ketten, getraut er sich in seinem Selbstgefühl wohl zu, auf allen Wegen ihn begleiten zu können und wenn es sein muß bis in den Tod 13, 37. Es dünkt ihm dieß so natürlich und so gar nicht anders möglich, daß er das warnende Wort Jesu gar nicht zu verstehen vermag, deßhalb auch nicht weiter beachtet und es bald vergessen hat, bis es durch seine Erfüllung ihm wieder in Erinnerung gerufen wird.

Flohen nun die Uebrigen bei Jesu Gefangennehmung: Petrus muß ihm folgen. Nicht als wollte etwa seine Liebe zu Jesus auch das Leiden mit ihm theilen und seine Schmerzen mit empfinden; sondern er hat nun einmal sein Leben an das seines Meisters gekettet: darum will er sehen, welchen Ausgang das nehmen werde, und dann auch muß er wissen, was man seinem Herrn thun wird; er muß es sehn, ob man es wagen wird, den lang genährten Haß im Aeußersten zu befriedigen. Das Wort Jesu hat ihn nicht vorsichtig zu machen vermocht. Er muß — so meint er; darüber treten ihm alle Bedenken zurück. Daß er eine Weile vor dem Thore warten muß, bis es jener andere Jünger bemerkt, sollte ihn warnen, steigert aber seinen Willen nur noch mehr. Da kommt ihm die Frage der Magd störend in den Weg. Er fürchtet, dieß möchte ihm das Ganze vereiteln. Im kurzen, fast ärgerlich klingenden Wort weist er sie ab. Die Pflicht des Bekenntnis-

ses ist ihm durch den Einen Gedanken und Willen, der ihn nun ausschließlich erfüllt, ganz verhüllt und verdrängt. Er ist zu sehr vom Moment beherrscht, als daß er Weiteres überlegen könnte. Damit er die Sache um so besser verfolgen könne, mischt er sich unter die Diener am Feuer. So wächst seine Unvorsichtigkeit. Denn nun er einmal im Hofe ist, will er es auch auf das Beste benützen. Das setzt ihn denn den neuen, wiederholten Fragen aus, die ihm seine Absicht zu verderben drohen. Das macht ihn heftig, macht ihn, daß ich so sage, nur um so eigensinniger. Wie es bei solchen vorherrschend sanguinischen Naturen der Fall ist, nimmt er nur Rücksicht auf das Momentane und setzt darüber die andern Rücksichten außer Augen. In dieser Eigenthümlichkeit des Bestimmtseins durch den Augenblick, des Rücksichtnehmens auf das Momentane liegt das, was man sonst die Menschenfurcht des Apostels zu nennen pflegt (bes. zu Gal. 2, 12), vgl. Niemeyer Charakt. I, S. 371, auch Lücke II, S. 713. Er hatte zum letztenmal die zudringlichen Fragen des Gesindes heftig und ärgerlich, und deßhalb wider Willen die Worte steigernd mit einer Lüge abgewiesen: da erinnert ihn — denn er hatte es bisher nicht bedacht — der Hahnenschrei an das Wort Jesu und an das was er so eben gethan. Und mit allem Gewicht fällt ihm die Verläugnung dessen, den er als seinen HErrn verehrte, auf die Seele. Nur um so heftiger ist nun sein Schmerz.

So wird uns im Zusammenhang mit der übrigen Charakteristik des Apostels dieser Vorgang nichts so psychologisch Unbegreifliches mehr haben, daß das Räthsel nur durch besonderes Herbeiziehn des Satans zu lösen wäre, obgleich dieser natürlich mitwirkend gedacht sein will (vergl. Luc. 22, 31 f.), aber innerhalb des psychologischen Gesetzes. Aber auch ein „mehr herausgebebtes als gesprochenes Verneinen", welches „den Kampf der Seele" verrathen hätte (Niemeyer a. a. O. 370 f.) werden wir nicht finden können noch zu suchen nöthig haben. In der Todesfurcht aber das Motiv der Läugnung zu finden (Lampe III, S. 538), ist ganz willkührlich.

Es ist psychologisch nothwendig, daß eine große entschie-

dene Veränderung dadurch im ganzen Wesen des Petrus hervorgerufen wurde. Er bleibt der er ist, seine rasche Kraft, seine leichte Erregbarkeit und Bestimmbarkeit durch den Moment, sein zuversichtliches Handeln, mit dem er den Uebrigen vorangeht; aber an die Stelle des unvorsichtigen Selbstvertrauens ist demüthiges Vertrauen nur auf den HErrn getreten. Jener Vorfall hat ihn von einer wesentlichen Untugend seiner Natur gereinigt, und hat darum seine bedeutende Stelle in der ganzen Erziehung des Apostels. — Daß Petrus zum Grabe des Herrn zögernd geht, wird sich nach jener Verläugnung leicht verstehn. Daß er rasch und genau überschaut, nachdem er erfahren, daß Jesus nicht mehr im Grabe sei, was für Anhaltspunkte gegeben seien, um sich denken zu können, was mit ihm vorgegangen sein möge, ist in seiner Natur und in dem begründet, wie er sich innerlich an Jesus angeschlossen hatte, in dessen Leben (vergl. Matth. 16, 22) allein ihm seine ganze Zukunft und Hoffnung (Matth. 19, 27) beschlossen war. Daß er nun am See Tiberias rasch zum HErrn eilt, erklärt sich aus seiner Art, erklärt sich um so mehr, wenn er in einer Erscheinung desselben bereits Verzeihung erhalten hatte und nun in der Form seiner raschen lebhaften Art die Dankbarkeit sich zu erkennen gab, welche seine ganze Seele erfüllen mußte, um so mehr erfüllen mußte, mit je größerem Gewicht er seine Verschuldung empfunden. Jesu dreimal wiederholte Frage will ihn vollends reinigen von der falschen Selbstzuversicht und von der Gefahr des falschen Selbstgefühls, die ihm früher nahe stand. Seine Antworten zeigen, daß er davon gereinigt sei. Seine Demuth ist verbunden mit der Zuversicht (*ναί, κύριε, σὺ οἶδας*), welche ganz im HErrn beruht. Den Tod der vollsten Hingebung stellt ihm Jesus vor Augen. Worauf können seitdem seine Gedanken anders gerichtet sein als auf die unsichtbare Welt, als das wahre Leben, wovon anders erfüllt als von der *ἐλπίς*? Wenn er schrieb, mußte er davon schreiben. Und nichts anderes ist das Thema des ersten Briefes, welcher seinen Namen führt. Aber seiner ganzen Natur lag es ferne zu schreiben. Nur etwa gegen das Ende seines Lebens mochte

er sich dazu verstehen. Sein Beruf war die Kirche zu gründen und zu schützen durch die That des Wortes und Wunders. Und sein Wort und Wunder wird ein Zeugniß gewesen sein gegen das Weltleben, von dem er sich entschieden losgelöst hat, und von Jesu dem Lebendigen, in dem allein er lebte.

Beim letzten Mahl, im Hofe des Hohepriesters, beim Gang zum Grabe und am See Tiberias wird in Verbindung mit ihm der geliebte Jünger erwähnt, in welchem man immer den Verfasser des Evangeliums und den Apostel Johannes erkennen zu müssen glaubte. Hievon nun abgesehen fragt sich's, welche Anhaltspunkte zu seiner Charakteristik uns in diesen wenigen Notizen gegeben sind. Außer jenen vier Fällen ist er nur noch als der erwähnt, welcher unter Jesu Kreuz stehend von diesem seine Muttter zugewiesen erhielt. Beim letzteren Begebniß ist er nicht erwähnt, um etwas von ihm zu berichten, sondern weil bei dem Bericht von dieser Erweisung der Liebe Jesu seine Nennung eben nicht umgangen werden konnte. Und auch in jenen vier Fällen ist ein auffallendes Zurücktreten dieses Jüngers bemerklich. Denn wenn von den Andern insgesammt Worte erwähnt werden, die sie zu Jesus gesprochen, so fällt das hier fast ganz weg. Nur beim Mahle spricht er: *κύριε τίς ἐστιν*; und am See Tiberias sagt er zu Petrus, es sei der HErr der am Ufer stehe. Und wenn er zu jenen beiden Ersten gehörte, die sich Jesu angeschlossen, fragte er diesen: *Ῥαββὶ ποῦ μένεις*; das sind alle Worte, welche uns von ihm berichtet werden. Denn daß er mit der Thürhüterin gesprochen, daß sie den Petrus einlasse, wird man hier nicht besonderer Anführung werth halten. Dieß nun erklärt sich wohl zum Theil, wenn er selbst der Verfasser des Evangeliums ist; doch nicht ganz. Denn warum wird er weniger sprechend angeführt, als er überhaupt angeführt wird? So scheint er denn schweigsamerer Natur als Andere gewesen zu sein. Da er beim letzten Mahle an seines HErrn Brust liegt und dieser vom Verräther redet, ist er betrübt und schweigt; erst Petrus muß ihn zur Frage auffordern. Da sich der Herr am See Tiberias von ihnen wendet und Petrus ihm folgen heißt, kann

er's nicht über das Herz bringen zu bleiben; er hat eine Frage, eine Bitte; er folgt auch Jesu nach, aber schweigend; Petrus muß sein Thun im fragenden Wort aussprechen. Stilles Sinnen, ruhiges Empfinden hat ihn wohl vorzugsweise bezeichnet. Nur hie und da mag er rasch geworden sein: Beim Grabe ist er der erste, und das Wort ὁ κύριός ἐστιν (21,7) hat etwas heftig Herausgestoßenes. Aber sonst erscheint er uns ruhig, sinnend, still empfindend, innerlich verarbeitend. Es ist ein Gegensatz, in dem er 21, 15 ff. zu Petrus gestellt wird. Dieser der Jünger der Jesum lieb hat; jener der von Jesu geliebte. Und wenn er außerdem fast immer in Verbindung mit diesem erwähnt wird, so läßt das schließen, daß der Gegensatz der Charaktere sie mit einander verbunden. Wir werden deßhalb nicht sagen dürfen, daß er erst nach der Himmelfahrt ein genauer Freund des Petrus geworden sei und vorher wohl nicht so mit ihm sympathisirt haben werde (Niemeyer I, S. 319). Der rasche Petrus mochte leicht fühlen, welch wesentliche Ergänzung seines Wesens in der Art des Andern liege; und dieser mochte dessen Vermögen des raschen Handelns hoch schätzen. Lampe (III, S. 510) meint zwar, Johannes zähle wie kein Anderer die Schwächen Petri reichlich auf. Aber dem widerspricht, falls es irgendwie als Absicht gedacht wird, schon dieß, daß er hervorhebt, wie gleich bei der ersten Begegnung Simon von Jesus als Kephas erkannt, zum Kephas erwählt worden sei; und später dann, wie Simon Petrus es gewesen, der vor allen Andern jenes Bekenntniß von Jesu abgelegt. Noch viel wunderlicher freilich ist jene andere Meinung Köstlins Theol. Jahrbb. 1850. 2. S. 293), wonach die Anhangserzählung eine Concession oder Schmeichelei gegen den römischen Primat sein soll. Beidem gegenüber werden wir dabei bleiben, daß der Evangelist gern hervorhebt, wie Petrus unter den Jüngern der vorderste gewesen, womit dann wohl stimmt, daß er den geliebten Jünger gerne mit ihm zusammenstellt. Daß aber die Bezeichnung, welche er für denselben wählt, nicht um ihn zu rühmen oder hervorzuheben gewählt sei, sondern ein Wort der seligen Erinnerung und

Gewißheit, das genauer zu beweisen, ist hier nicht der Ort; auch fühlt es sich der Bezeichnung ohnedieß leicht ab. Wie sehr er begnadigt gewesen sei, will die Notiz, daß er an des HErrn Brust gelegen 13, 23 (21, 20), und jene Bezeichnung hervorheben. Beides zeigt uns das innig nahe Verhältniß, in dem er zu Jesus stehen durfte. Daß er ihm äußerlich der nächste sein durfte, zeigt, daß er es auch innerlich gewesen. Hatte Petrus den lebhaftesten Eindruck von Jesu Hoheit, so hatte dieser die innerlich tiefste Empfindung von seiner Persönlichkeit, dem Reichthum ihres beseligenden Inhalts und ihrer unendlichen Liebe. Ob bei ihm Phantasie vorgeherrscht habe (Winer Realw. I. S. 592), weiß ich nicht. Aber daß ihn die Tiefe der Empfindung vor den Andern ausgezeichnet habe, läßt die Erzählung deutlich genug erkennen. Ist er sonst zuweilen heftiger gewesen: in Jesu Nähe war Stille und Ruhe über sein ganzes Sein verbreitet; er hatte nicht die Unruhe des Erkenntnißverlangens, oder der Erkenntnißaussage, wie wir das bei den Uebrigen finden; sondern er war bloß Hingebung seiner Person an Jesus und Aufnahme der Persönlichkeit desselben in der Empfindung. Es ist ein tiefer Eindruck der ganzen Persönlichkeit des HErrn gewesen, den er in seine Seele aufnahm. Dem ist gemäß, daß er wenig spricht. Er empfindet, sinnt, betrachtet im Geist. Darum bleibt er am Grabe und schaut sinnend hinein. Und unter dem Kreuz ist er von den Jüngern der Einzige. Vom Anschaun dessen, der ihn vor Allen liebt, vermag er sich nicht zu trennen. Darum durfte er auch das Wunder an seinem Leichnam schauen, das keiner von den Andern geschaut hat. Und auf dem Schiffe ist er es, der den HErrn am Ufer erkannt hat (21, 7). Hatten die Andern in Jesu von Nazareth den Messias, den König Israels den Sohn Gottes (1, 42. 50), den Heiligen Gottes (6, 90), das und jenes an ihm und von ihm erkannt: die Persönlichkeit Jesu war Keinem so bekannt und innerlich vertraut wie diesem. Wir werden deßhalb kein Recht haben, für das Erkennen Jesu 21, 7 auf unbekannte zufällige Ursachen uns zurückzuziehn (Lampe III. S. 731), oder den Grund unentschie-

den zu lassen (Lücke II. S. 808); er ist naheliegend genug und im innern Verhältniß des Geliebten zu Jesus hinreichend gegeben. Nun ist es bei diesem viel mehr allgemeiner Eindruck von Jesu als bestimmte Erkenntniß und Wissen gewesen. An bestimmter Erkenntnißaussage gehen ihm Andere voran. So schnell hat er den Eindruck, den er von Jesu hatte und wie er ihn empfand, nicht in's Wort gefaßt wie jene. Aber eben weil er unbestimmter war, konnte er auch allgemeiner sein; eben weil er Aufnahme der ganzen Persönlichkeit Jesu und ihres Gesammtinhalts und Lebens in das Gesammtleben seiner Persönlichkeit war, wird seine Aussage von Jesus die spätere, dafür aber umfassendere sein. Er hatte tiefer und mehr innerlich zu verarbeiten als jene. So wird es langsamer bei ihm gegangen sein. Hat dieser Jünger geschrieben, so wird es es wohl am spätesten gethan haben; aber es wird das Tiefste und Innerlichste sein, was über Jesus selbst geschrieben worden.

Unter dem Kreuz wird diesem Jünger die Mutter Jesu als die seine befohlen. Nur zweimal wird sie in unserm Evangelium erwähnt, hier und zu Kana. Hat man es bei der Dürftigkeit der gesammten Notizen über sie für bedenklich gehalten, über ihren Charakter psychologisch etwas auszusagen (Winer II. S. 57), so möchte dieses Bedenken bei der Beschränkung auf die zwei joh. Erwähnungen verdoppelt scheinen. Einiges wird aber dennoch gefunden werden können. Daß sie zu Kana die Verlegenheit zuerst, wie es scheint, bemerkt, und in der Stille ihr abzuhelfen sucht, ohne daß es Jemandem auffalle, ist beides bezeichnend. Das erstere zeigt sie uns als eine Frau von hellem, klarem Auge, die des Vorliegenden genau Acht hat, die aufmerksam und verständig in dem waltet, was der Frau Bereich ist. Mit dieser offenen Verständigkeit verband sie ein feines Gefühl, mit dem sie in zarter Weise den Freunden, von welchen sie geladen worden, beschämende Verlegenheit zu ersparen sucht, so zwar, daß diese selbst es nicht bemerken sollen. Es ist noch zarter, wenn, wie wir Grund zu glauben haben, nur der bei den Vorbereitungen nicht mit in Rechnung genommene Besuch Jesu und seiner Jünger

an dieser Verlegenheit Schuld war. Klar verständig, zart empfindend hat sie zugleich das demüthig Ergebene einer tief innerlichen Seele. Es ist nicht eine Aufforderung, Wunder zu thun, welche sie an ihren Sohn richtete 2, 5, wie Lücke z. d. St. ohne Grund meint. Denn von Wundern Jesu weiß sie noch nichts. Von Wundern zu reden, welche Jesus etwa bereits zu Hause gethan haben möge (Tholuck früher z. d. St.), heißt die evangelische Geschichte mißverstehen und sie mit der Apokryphik vermischen. Man braucht auch nicht mit Lampe zu sagen: obscurum est! und dieß mit Lücke das Sicherste zu nennen; noch es mit Bengel als eine Aufforderung zum Weggehn anzusehn; noch viel weniger mit Olshausen willkührlich zu muthmaßen, Jesus habe ihr vorher bereits einen dazu auffordernden Wink gegeben. Auch dieß ist unnöthig und bessert die Sache nicht, wenn Lücke auf frühere Beweise rekurrirt, welche Jesus „zu Haus von seinen außerordentlichen Gaben, welche nicht gerade Wunder zu sein brauchten", abgelegt. Es ist überhaupt nicht einmal eine Aufforderung, welche in den Worten *οἶνον οὐκ ἔχουσιν* liegt. Sie macht ihren Sohn bloß darauf aufmerksam. Es ist ein feiner Zug, daß sie nicht mehr thut. Sie hat ein solches Vertrauen zu ihm, und wohl auch solche Ehrfurcht gegen ihn, daß sie ein Weiteres ihm weder sagen zu müssen noch zu dürfen glaubt. Von der liebreichen Art seines Wesens hat sie freilich bereits Erfahrung gemacht; und daß er verständig sei und Mittel und Wege findet, wo sie Andere nicht bemerken, davon sicher auch. Mehr aber bedurfte sie nicht, zumal wenn noch dazukam, daß der Besuch Jesu mit den Seinen diesen Mangel veranlaßt hat, um ihn in bescheidener Weise darauf aufmerksam zu machen. Es ist ein um so bedeutenderer Zug großartigen Vertrauens, daß sie nichts thut, als, demüthig sich bescheidend, ihm die Sache bloß mittheilen, je mehr ihr die Erwartung, daß er helfen werde, nahe liegen mußte, wie sie denn in der Weisung zeigt, die sie trotz der Antwort ihres Sohnes den Dienern gibt. Sie versteht die Antwort Jesu sicher nicht recht. Daß es eine Abweisung ist, das fühlt sie wohl. Und daß er sie Weib an-

redet und nicht Mutter, das hört sie. Daß ihrer beider Verhältniß von nun an nicht mehr ist, wie es sonst zwischen Mutter und Sohn stattfindet, das mag sie wohl daraus abnehmen. Sie versteht es nicht, was das heißen soll; aber sie läßt es sich gefallen. Es ist nicht ein Geringes, daß sie in Jesu nicht ihren Sohn sehen, sich nicht als seine Mutter denken soll. Nur der demüthigsten Ergebung in die Wege Gottes die sie geführt wird, konnte solches zugemuthet werden. Sie findet sich darein; denn sie redet von Jesu zu den Dienern nicht als von ihrem Sohne, sondern überhaupt nur als von Einem. Aber obwohl sie in seinen Worten die Abwehr wohl fühlen mußte, wird sie darum doch nicht irre in ihrem Vertrauen. Das zeigt, daß sie in tiefster Seele einen solchen Eindruck von Jesu Wesen empfangen haben und tragen muß, daß sie dem mehr glaubt, als irgend einem scheinbar widersprechenden Aeußeren, sei es Wort oder Thun, das ihr noch unverständlich ist. Das läßt uns die tiefe Innerlichkeit ihres Wesens erkennen. So still sich bescheidend, die Wege Jesu sich gefallen lassend, tritt sie in der evangelischen Geschichte ganz zurück. Erst unter dem Kreuz finden wir sie wieder, mit dem Lieblingsjünger. Sie hat in ihrer Art etwas Verwandtes mit ihm. Nur jenes helle, verständige, aufmerksame Auge, ich möchte sagen, das sanguinische Element, das bei ihr mit der still sinnenden Innerlichkeit vereinigt war, unterscheidet sie von ihm; und was bei diesem Hingebung der eignen, Aufnahme der Persönlichkeit Jesu war, ist bei ihr demüthigste Ergebung. Sie muß darin eine Schule durchgemacht und eine nicht geringe Vollendung erreicht haben. Denn es zeigt von großer Stärke des Gefühls, daß sie es vermag, daß sie es nicht vermieden hat, unter dem Kreuze ihres Sohnes zu stehn, diesen am Holz und zwischen den Missethätern hängen und leiden zu sehn. Und dieß vermochte sie wohl nur, weil sie gelernt hatte in Jesus nicht mehr bloß ihren Sohn zu sehen. Hier hört sie wieder jenes γύναι (19, 26), und wie Jesus das Band des Sohnesverhältnisses gänzlich löst. Ἀπ᾽ ἐκείνης τῆς ὥρας heißt es v. 27: so willig fand sie sich darein. Aus ihrem Ste-

hen unter dem Kreuz erkennen wir, daß sie eine starke Seele gewesen sein muß, stark durch ihre unbedingte Ergebung. — Nur ein starkes Weib konnte Gott erwählen zu einem Beruf von solcher Schwere der Opfer und Leiden; und nur ein solch demüthig sich bescheidendes Gemüth für einen Beruf von solcher Höhe.

Mit ihr unter dem Kreuz steht Maria Magdalena. Es wird uns von ihr im vierten Evangelium weiter nichts berichtet als jener Vorfall am leeren Grabe 20, 1—18. Daß ihr der HErr zuerst erscheint von Allen, hat sie für immer ausgezeichnet. Unter Allen treibt es sie am meisten zum Grab zu gehn, bevor noch der Tag angebrochen. Hierin scheint sie dem Johannes ähnlich zu sein, daß sie persönlich dem HErrn sich auf das Innigste verbunden hatte. Man mag mit einander vergleichen, daß sie die erste ist am Grab, wie von den Jüngern Johannes. Denn kennen auch die andern Evangelisten mehr Frauen, so wird sie doch von ihnen allen den Uebrigen vorausgestellt. Aber sie ist weicherer Natur als Johannes; mit dieser Weichheit aber verbindet sie eine, ich möchte fast sagen, zähe Standhaftigkeit. Die beiden Jünger haben sich hinreichend überzeugt; hier haben sie nun nichts mehr zu suchen und zu thun. So kehren sie zurück. Maria kann sich so schnell nicht vom Grabe trennen; sie gibt die Möglichkeit noch nicht auf; denn sie kann es noch nicht glauben, obgleich sie es sieht und glauben muß. Es ist bezeichnend, daß sie es nicht lassen kann, wiederum in das Grab zu blicken, obgleich sie schon hinreichend gesehen, daß es leer ist. Zwar hatte sich ihr Schmerz bereits in heftige Klagen ergossen um den nicht bloß todten, sondern auch, wie sie meint, geraubten Freund — es ist mit Absicht das stärkere κλαίειν gewählt vergl. 11, 31. 33. mit v. 35 —; aber sie muß doch wieder in das Grab sehen, als ob sie ihn herbeizwingen müßte durch das Andringende ihres Verlangens. Daß sie heftig weint um den Leichnam dessen, den sie doch seit Tagen schon todt weiß, zeigt wie leicht erregbar und weicher Empfindung sie gewesen; das Andere zeigt uns, wie tief sie erregt war, und wie so ganz das Leben ihrer Seele an ihrem todten Freunde hing. Die Stärke der Erre-

gung macht sie fähig zu sehen, was die Andern nicht hatten wahrnehmen können. Und daß sie so gar nicht befremdet ist über dieß Ungewöhnliche und mit den Engeln redet, als wäre es nichts Besonderes, darüber mag man zwar ein „Seltsam" ausrufen mit Lücke (II. S. 782), sollte aber damit nicht die ganze Sache abgethan meinen, sondern es zu begreifen suchen. Es ist ein Zeichen der größten Aufregung, in der ihr das Wunderbare aufhört wunderbar zu sein, einer Aufregung, der nur einerseits eine so erregbare Gefühlsnatur wie die ihrige gewesen sein muß, andererseits aber eine so vollständige Verlorenheit an den HErrn, wie es bei ihr der Fall war, fähig gewesen ist. Denn „Ihren HErrn" nennt sie ihn, *τὸν κύριόν μου* 20, 13, wie wir außerdem nur noch 20, 28 lesen. An letzterer Stelle nun ist es durch den Moment motivirt, aber dort ist es Bezeichnung des stets seienden Verhältnisses. Ihre Aufregung läßt sie nicht ruhig bei Einem verweilen. *Οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκαν αὐτόν* (20, 13), das ruft ihr alle Unruhe des suchenden Verlangens wieder zurück. Sie meint, Alle müßten es wissen, was sie will: wenn du ihn weggetragen hast, redet sie den vermeinten Gärtner an. Er weiß es ja, denkt sie, wen sie meint. Wie konnte jetzt auch nur Jemand an einen Andern denken als an Ihn? Dreimal wiederholt sie das *αὐτόν*. Vom Grab zu den Jüngern, von diesen zu den Thränen, und wieder zum Grab, vom Grab zum Gärtner und wieder zum Grabe eilt unruhig ihr Schmerz und ihre Aufregung hin und her: sie muß ihn finden. Denn *στραφεῖσα* v. 16 ist nur so zu erklären, daß wie sie von den Engeln, keine Antwort abwartend, sich abgekehrt, um sich umzuschauen — denn er muß sich ihren Blicken zeigen —, so sie auch jetzt in der größten Aufregung keine Ruhe in der Befragung des Gärtners hat; ihre Augen müssen das Grab wieder suchen, das ihren Meister eingeschlossen hat, und von dem sie nicht loskommen kann, obgleich sie Jesum allenthalben suchen möchte. Was man sonst gesagt hat, daß sie sich vorher nicht ganz zu Jesu gewandt hätte und jetzt erst völlig zu ihm kehrt, (Lücke II. S. 783, Lampe III. S. 675), thut sowohl den Worten nicht ganz Genüge, als es auch durch

die bisherige Zeichnung ihrer Stimmung zu wenig motivirt ist. Wie sie nun aber plötzlich den bekannten Ton der Stimme wieder hört, der er vorher nicht gewesen ist, ihn in ihrem Namen wieder hört, und in dem Einen Wort ihren HErrn ganz und gar und lebendig wieder hat, den sie die Tage her als todt betrauert und nun auch als weggenommen beklagt hat; wie sie ihn selber leibhaftig vor ihr stehen sieht, da ergießt sich ihre ganze Aufregung zu seinen Füßen und in den Einen Ausruf *Ῥαββουνί*, und mit Heftigkeit umklammert sie ihn, als wollte sie sagen: Jetzt laß ich dich nicht. So möchte sie liegen bleiben, seiner Nähe, seines Besitzes froh und sicher. Was der HErr ihr sagt, hat sie wenigstens so weit verstanden, daß sie ihn lassen soll. Aber sie ist nun ruhig und stark geworden, und ihres Meisters gewiß. So geht sie in schweigendem Gehorsam, fröhlichen Herzens, die erste Botin des Auferstandenen zu sein. So ist sie, von Natur äußerst erregbar und weich, durch die Aufregung des größten Schmerzes ruhig, sicher und stark geworden. Ihre Seele aber gehörte nach wie vor ganz dem eigen, dem sie allein das neue Leben zu danken hatte, in welchem sie selig war.

Aehnlichkeit mit dieser hat die eine der beiden Schwestern von Bethanien. Sie gehören zu den am individuellsten gezeichneten oder vielmehr hervortretenden Gestalten des Evangeliums. Wie charakteristisch unterscheiden sie sich von einander! Martha ist es, welche im Haus und außer demselben sich zu thun macht, während wir Maria in Trauer versunken in demselben sitzen sehen. Jene erfährt deßhalb auch zunächst die Ankunft Jesu. Sie kann es über sich gewinnen, in ein Gespräch sich mit ihm einzulassen; während Maria, als sie die Nachricht vernommen, ihm entgegeneilt, zu seinen Füßen sich niederwirft und nur das eine Wort der Klage über die Lippen zu bringen vermag. Jene schnell aufflackernd in Hoffnung läßt diese bald wieder sinken und verliert sie am Grab gänzlich beim Gedanken an die vier Tage; diese dagegen ringt sich nur schwer aus der Trauer los, dann aber harrt sie still und ergeben. So ist es auch beim Mahle Martha, welche in freudiger Geschäf-

tigkeit dem Meister dient, während Maria den Dank der Liebe durch eine Handlung größter Aufopferung und Hingebung ihm zu erkennen gibt. — Betrachten wir Beide in Kürze noch einzeln.

Es wird von Martha so gut wie von ihrer Schwester gesagt, daß sie der HErr geliebt habe, ein Wort, welches außer diesen Geschwistern nur von jenem Jünger ausdrücklich gebraucht wird, welcher davon seine stehende Bezeichnung erhalten hat. (Denn Marc. 10, 21 bleibt hier natürlich außer Betracht). Darauf hin konnte sie denn wohl Botschaft an Jesus schicken, ihn aufzufordern, daß er kommen möge. Denn wiewohl die Botschaft 11, 3 nicht die Form der Aufforderung, sondern nur der Mittheilung hat, so ist sie doch in jenem Sinn gemeint. In den Worten ἴδε und ὃν φιλεῖς liegt genug Aufforderung. Die Form derselben aber ist ihnen durch ihre Verehrung des HErrn verwehrt. Auch kennen sie seine Liebe hinlänglich, um diese Mittheilung für ausreichend zu erachten. Und hierin macht sie sein Nichtkommen nicht irre. Denn Lücke und Baumg. Cruf. haben sicher geirrt, wenn sie εἰ ἦς ὧδε v. 21 für einen Vorwurf genommen haben. Es ist die reine Klage, daß er nicht hier gewesen, wobei vorausgesetzt wird, daß er nicht hier hat sein können. Denn nur, wenn keinerlei Zweifel an Jesu gutem Willen in ihr aufgekommen ist, sondern jene Klage ganz in der gläubigen Gewißheit von Jesus ihren Grund hat, erklärt sich das folgende Wort der raschen Glaubenszuversicht v. 22, welches wir deßhalb nicht mit jenen beiden Erklärern für ein Zurücknehmen des Vorwurfs zu halten brauchen. Es ist aber eine hohe Stufe des Glaubens, zu welcher sich die rasche Beweglichkeit ihres Geistes aufschwingt, wenn sie mit diesen Worten die Hoffnung und Bitte einer Wiedererweckung ihres Bruders ausspricht. Denn es ist allerdings nichts anderes was sie andeutet, als dieß. Wenn wir später sehen, wie sie den Gedanken dieser Möglichkeit über der Erinnerung an den vierten Tag seit dem Tod ihres Bruders ganz vergessen und verloren hat, so möchte es schwer begreiflich scheinen, wie sie hier ein so kühnes Wort aussprechen kann. Wir sehen hieraus, daß es nicht ein Gedanke war, mit dem sie sich

etwa diese Tage her getragen und getröstet hätte, sondern ein plötzlich in ihr aufsteigender. Sie hatte die Hoffnung völlig aufgegeben, und nur die unerwartete Gegenwart Jesu regt ihr auf einmal diese rasche Hoffnung an. Aber so rasch sie aufgelodert, wird sie wieder niedersinken, sobald Jesus nicht darauf einzugehen scheint, und sie wird dann ganz in den alten Gedankenkreisen sich bewegen. So scheint ihr denn auch Jesu Antwort abweisend und auf die Zukunft verweisend zu sein, dieß aber wohl darum, weil er nicht von sich zunächst spricht und seine Person in Verbindung setzt mit der Thatsache, von welcher er als von einer zukünftigen redet. Denn Jesu Wort will pädagogisch sein; er will Martha von ihrem nächsten Wunsch dadurch loslösen und so zu sich führen, daß sie an ihn allein denken soll. Es ist ein Verstandesprozeß, den er bei Martha einleitet. Bei Maria kann er den nöthigen Prozeß des Schmerzes und Glaubens der inneren Bewegung und Selbstvermittlung ihrer Empfindungen überlassen. Maria sinkt zu Jesu Füßen nieder: so versinkt sie gleichsam selber in ihrem Schmerz; aber den Glauben an Jesum, an seinen Liebeswillen und sein Vermögen, nimmt sie mit hinein. Für's erste stehn beide, der Schmerz und der Glaube in ihr selbst, gegensätzlich einander gegenüber. Aber doch einmal auf einander bezogen müssen sie sich selbst mit einander vermitteln. Und so setzt der Glaube den Schmerz zunächst in stille Wehmuth, dann in Gelassenheit und stille Ergebung, endlich in Erwartung um. So ist es der Glaube an Jesu Person, welcher in dem Schmerz den Anfang der gläubigen Hoffnung erzeugt. Einen anderen Weg muß Martha geführt werden, als welche die ganze Zeit her nicht in den Schmerz hinein, sondern aus ihm herausgelebt hatte, wenn ich so sagen darf. Darum sucht sie auch Jesus ganz in seine Person hineinzuführen, daß sie von ihm aus die Hoffnung in sich selbst zurücknehme. Wir werden daher nicht bloß sagen dürfen, daß sie es über sich und ihren Schmerz habe gewinnen können, mit Jesu in ein längeres Gespräch sich einzulassen — denn so ausgedrückt und allein für sich scheint mir dieß Wort einen schiefen Gedanken zu erregen —; sondern wir werden die

Elasticität ihres Geisteslebens anerkennen müssen, welche zu einer solchen Entschiedenheit des Glaubens und des gläubigen Bekenntnisses von Jesus sich erhebt. Denn nicht hat sie, wie Stier z. d. St. meint, die Sache schnell abmachen wollen und sagt deßhalb Alles von Jesus heraus, was sie zu sagen weiß, sondern sie verweilt in der gläubigen Betrachtung und Erhebung der Person Jesu. Nur den Weg von ihm zu ihrem Bruder konnte sie nun noch nicht gleich finden. Und das um so weniger, je mehr ihr Glaube und ihre Freude über das, was sie an Jesus hat, ausschließlich im wesentlichen Leben des Geistes sich bewegte. Denn hierauf glaubte sie sich durch Jesu Worte verwiesen, auf das wahrhafte Leben, für dessen Bestand der Tod des Leibes gleichgültig ist. Darum hatte ihr denn auch die leibliche Auferweckung ihres Bruders die Bedeutung, die Ausschließlichkeit des Wünschenswerthen verloren, welche dieselbe vorher für sie hatte. Diese Erwägung müssen wir hinzunehmen, um ihr Wort am Grabe v. 39 richtig zu verstehen. Nicht aus reiner Glaubenslosigkeit heraus spricht sie es, sondern es ist dieselbe zum Theil hervorgerufen durch den rechten Glauben, den sie inzwischen gewonnen, welcher zum Gegenstand zunächst das persönliche Geistesleben, nicht das Leibesleben hat. Was ihr Jesus vorwirft, ist nur, daß sie nicht die nothwendige Folgerung von dem einen auf das Andere zieht, von dem persönlichen Geistesleben auch auf das Naturleben. Denn dahin weist uns das Wort δόξα v. 40. So hat sie denn ihren Bruder im erneuerten Leibesleben als eine schöne Zugabe zu der wesentlichen Gabe, welche in Jesu den Glaubenden gegeben ist, zu der des wesentlichen Lebens, empfangen und hingenommen.

Diese Darlegung hat vielleicht gezeigt, daß man in der Beurtheilung Martha's dieser vielfach etwas zu nahe getreten ist, indem man sie äußerlicher gemacht hat als sie war, und sowohl die Elasticität ihres Glaubens nicht genug anerkannte, welcher von heftigem Schmerz zur gläubigen Freude über die Gottesgabe, die in Jesu Person gegeben ist, sich erhebt, als die Energie ihres Glaubens, welche es über sich ge-

winnt, das Leibesleben gering zu achten gegen das wesentliche Leben des Geistes, das in Jesu Person ermöglicht ist.

Ist dieser Schwester die Auferweckung ihres Bruders eine erfreuende Zugabe gewesen, welche zu der wesentlichen Gabe in Jesu Christo hinzukam, da sie von demselben auf diese zunächst hingewiesen wurde und darauf einging, und so von dem Leichnam ihres Bruders im Grabe sich loslöste, um in Christo als dem wahrhaftigen Leben zu verweilen: so ist für Maria die Auferweckung ein Sinnbild des wahrhaftigen Lebens in Christo geworden. Denn von der Belehrung, welche hierüber Martha empfangen, hatte sie nichts gehört. Vielmehr haben wir gesehen, daß sie Jesus ganz im Schmerz um ihren Bruder läßt und es ihrem Glauben selbst überläßt, diesen in den Anfang der Hoffnung zu kehren. So geht sie also den umgekehrten Weg, als welchen ihre Schwester geführt wird: vom Tode ihres Bruders geht sie zu dessen leiblicher Auferweckung über, und von da aus lernte sie Jesum verstehen. So muß ihr Jesu That ein Sinnbild des Wesentlichen werden, das in ihm gegeben ist. Und diese Erkenntniß ist dann nicht eine im Glauben angenommene, sondern aus dem Glauben erwachsene. Daher auch jene Innigkeit und Sinnigkeit des Dankes. Bei Martha ist es die Freude über die irdische Gabe, welche sie dieser Stimmung entsprechend bezeugt im geschäftigen Dienst. Maria hat in der irdischen Gabe das Zeichen einer himmlischen erkannt. Darin war ihr eine unendliche Seligkeit aufgegangen. Wie soll sie nun ihr volles, ganzes Gefühl aussprechen? Aehnlich wie Martha ihren Dank auszudrücken, ist ihr unmöglich. Der Tod ist in Jesus zum Leben geworden: das war ihr aufgegangen. So nimmt sie denn, was von dem Begräbniß ihres Bruders übrig geblieben war, und was man in Hoffnung auf Jesu Ankunft zn verwenden verschoben hatte, und weiht es Jesu, als dem wahrhaften Leben. So wird ihre Handlung ein Sinnbild dessen, was mit Jesu geschehen sollte, ohne ihr Wissen. Man wird sowohl diese Handlung als ihre Hingebung an Jesu Person, die sich in der Abtrocknung seiner Füße mit ihren Haaren, und die Seligkeit des Gefühls, welche sich hierin aus-

spricht, nicht verstehen, wenn man nicht erkannt hat, daß ihr ein seliges Geheimniß von Jesu Person auf Grund jener Auferweckung aufgegangen ist, dieß nämlich, daß in ihm das wesentliche selige Leben beschlossen ist. So nimmt die rasche Beweglichkeit Martha's in freudigem Glauben auf, was Jesus verkündigt, während die tiefe Innerlichkeit Marias aus dem Glauben heraus zu immer weiterer seliger Erkenntniß fortschreitet; hierin der Mutter Jesu ähnlich, daß sie das Einzelne im Herzen bewegend, dasselbe zur Erkenntniß des Wesentlichen von Jesu Person in sich entwickelt, nur ohne ihr helles verständiges Auge, an welchem ihre Schwester mehr Theil hat.

Unter den Frauen unsres Evangeliums ist noch eine, welche in der Geschichte hervortritt und einiger Besprechung bedürftig und fähig ist: die Samaritanerin von Sychar. Daß sie nun ihren sechsten Mann hat, der nicht einmal eigentlich ihr Mann ist, und die ersten fünf doch wohl schwerlich alle durch den Tod verloren haben wird, zeigt uns einen sehr leichten Charakter von wenig Stätigkeit. Etwas Leichtes, Scherzhaftes ist auch ihren Reden eigen. Gleich anfangs reizt es, ich möchte sagen, ihren Uebermuth, daß Jesus, ein Jude, von ihr zu trinken begehrt. Sie will zuerst wissen, was ihn dazu bewegt: so lange hält sie ihn hin, bis er ihr das sagt. Jesus kommt auch nicht zum Trinken. Jesu Antwort und die Reden überhaupt, die er führt, machen sie zwar etwas ernsthafter, wenigstens aufmerksam; sie bittet ihn am Ende selbst um Wasser; aber immer noch ist ein scherzhafter Zug auch in dieser Bitte: da würde sie es ja dann gar gut haben können. Aber hinter diesem Aeußern ihres Wesens ist noch etwas Anderes, um dessen willen sie Jesus dieses Gespräches würdigt: das ist eine große Aufrichtigkeit ihres Sinnes, die nur bisher von ihrer Flatterhaftigkeit ganz zugedeckt war, aber von Jesu nun gleichsam hervorgeholt wurde. Denn wie ihr derselbe ihr leichtfertiges Leben vorgehalten — denn daß Jesu Wort züchtigend gemeint ist, zeigt das betonte καλῶς εἶπας· τοῦτο ἀληθὲς εἴρηκας unverkennbar — weicht sie nun nicht mehr aus, sondern beugt sich. Dem ist freilich nicht so, wenn die Recht ha-

ben, welche meinen, sie habe diesem lästigen Gespräch dadurch entgehen wollen, daß sie auf die Cultus-Streitfrage zwischen Juden und Samaritanern übersprang. Dagegen vergl. später die Erklärung. Sie bekennt es gerne, daß er ihr Leben ihr anfgedeckt hat (v. 29); sie weist ihn nicht zurück als einen unbefugt sich in ihr Thun Einmischenden u. dergl.: sie läßt sich sein Wort gefallen und nimmt sich's zu Herzen. Das erhellt daraus, daß ihr nun so viel am προςκυνεῖν liegt. In der Frage nach dem rechten Ort ist die des rechten Gebets überhaupt enthalten. Daß aber ihre Gedanken von ihren Sünden übergehn zum Gebet, und sie die gewonnene Erkenntniß, daß dieser Jude ein Prophet ist, benützt zu einer Frage über das rechte Gebet, zeigt deutlich genug, daß sie mit dieser Frage nicht hat abspringen wollen, sondern dieselbe vielmehr ganz ernstlich genommen hat. Es ist ihr um Sündenbekenntniß und Sündenvergebung zu thun. Und von diesem Punkt aus geht nun die Entwicklung ihrer Erkenntniß rasch vorwärts. Denn ein Wort der Freude und der Ahnung ist es, wenn sie v. 25 von dem zukünftigen Messias redet (vgl. später die Erkl.). Dafür gibt sie Garizim und samaritan. Glauben u. s. w. gerne hin. Und als nun Jesus sich ihr als denselben bekennt, da ist sie so weit bereits gekommen, daß sie es auf sein Wort hin glaubt, den Krug in freudiger Eile stehen läßt und es im Ort verkündigt: der Messias sei da. Wir sehn: in aller Leichtfertigkeit ihres Wandels hatte sie einen aufrichtigen Sinn sich bewahrt: um ihrer Aufrichtigkeit willen wird sie begnadigt. — Unter allen Gestalten der evang. Geschichte hat sie vielleicht am meisten sanguinische Natur.

Die Geschichte, in welcher von dieser Frau erzählt wird, ist in Gegensatz gestellt zum Vorhergehenden und besonders zu dem Gespräch mit Nikodemus. Sein nächtliches Kommen hat man vergeblich anders zu deuten gesucht, etwa daß er ungestörter mit Jesu sprechen könnte u. ä., als es genommen werden will. Denn wenn ihn der Evangelist bei der Beerdigung 19, 39 bezeichnet als *ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς τὸ πρῶτον*, so würde er das nicht haben beisetzen können, wenn

spricht, nicht verstehen, wenn man nicht erkannt hat, daß ihr ein seliges Geheimniß von Jesu Person auf Grund jener Auferweckung aufgegangen ist, dieß nämlich, daß in ihm das wesentliche selige Leben beschlossen ist. So nimmt die rasche Beweglichkeit Martha's in freudigem Glauben auf, was Jesus verkündigt, während die tiefe Innerlichkeit Marias aus dem Glauben heraus zu immer weiterer seliger Erkenntniß fortschreitet; hierin der Mutter Jesu ähnlich, daß sie das Einzelne im Herzen bewegend, dasselbe zur Erkenntniß des Wesentlichen von Jesu Person in sich entwickelt, nur ohne ihr helles verständiges Auge, an welchem ihre Schwester mehr Theil hat.

Unter den Frauen unsres Evangeliums ist noch eine, welche in der Geschichte hervortritt und einiger Besprechung bedürftig und fähig ist: die Samaritanerin von Sychar. Daß sie nun ihren sechsten Mann hat, der nicht einmal eigentlich ihr Mann ist, und die ersten fünf doch wohl schwerlich alle durch den Tod verloren haben wird, zeigt uns einen sehr leichten Charakter von wenig Stätigkeit. Etwas Leichtes, Scherzhaftes ist auch ihren Reden eigen. Gleich anfangs reizt es, ich möchte sagen, ihren Uebermuth, daß Jesus, ein Jude, von ihr zu trinken begehrt. Sie will zuerst wissen, was ihn dazu bewegt: so lange hält sie ihn hin, bis er ihr das sagt. Jesus kommt auch nicht zum Trinken. Jesu Antwort und die Reden überhaupt, die er führt, machen sie zwar etwas ernsthafter, wenigstens aufmerksam; sie bittet ihn am Ende selbst um Wasser; aber immer noch ist ein scherzhafter Zug auch in dieser Bitte: da würde sie es ja dann gar gut haben können. Aber hinter diesem Aeußern ihres Wesens ist noch etwas Anderes, um dessen willen sie Jesus dieses Gespräches würdigt: das ist eine große Aufrichtigkeit ihres Sinnes, die nur bisher von ihrer Flatterhaftigkeit ganz zugedeckt war, aber von Jesu nun gleichsam hervorgeholt wurde. Denn wie ihr derselbe ihr leichtfertiges Leben vorgehalten — denn daß Jesu Wort züchtigend gemeint ist, zeigt das betonte καλῶς εἶπας· τοῦτο ἀληθὲς εἴρηκας unverkennbar — weicht sie nun nicht mehr aus, sondern beugt sich. Dem ist freilich nicht so, wenn die Recht ha-

ben, welche meinen, sie habe diesem lästigen Gespräch dadurch entgehen wollen, daß sie auf die Cultus-Streitfrage zwischen Juden und Samaritanern übersprang. Dagegen vergl. später die Erklärung. Sie bekennt es gerne, daß er ihr Leben ihr anfgedeckt hat (v. 29); sie weist ihn nicht zurück als einen unbefugt sich in ihr Thun Einmischenden u. dergl.: sie läßt sich sein Wort gefallen und nimmt sich's zu Herzen. Das erhellt daraus, daß ihr nun so viel am *προςκυνεῖν* liegt. In der Frage nach dem rechten Ort ist die des rechten Gebets überhaupt enthalten. Daß aber ihre Gedanken von ihren Sünden übergehn zum Gebet, und sie die gewonnene Erkenntniß, daß dieser Jude ein Prophet ist, benützt zu einer Frage über das rechte Gebet, zeigt deutlich genug, daß sie mit dieser Frage nicht hat abspringen wollen, sondern dieselbe vielmehr ganz ernstlich genommen hat. Es ist ihr um Sündenbekenntniß und Sündenvergebung zu thun. Und von diesem Punkt aus geht nun die Entwicklung ihrer Erkenntniß rasch vorwärts. Denn ein Wort der Freude und der Ahnung ist es, wenn sie v. 25 von dem zukünftigen Messias redet (vgl. später die Erkl.). Dafür gibt sie Garizim und samaritan. Glauben u. s. w. gerne hin. Und als nun Jesus sich ihr als denselben bekennt, da ist sie so weit bereits gekommen, daß sie es auf sein Wort hin glaubt, den Krug in freudiger Eile stehen läßt und es im Ort verkündigt: der Messias sei da. Wir sehn: in aller Leichtfertigkeit ihres Wandels hatte sie einen aufrichtigen Sinn sich bewahrt: um ihrer Aufrichtigkeit willen wird sie begnadigt. — Unter allen Gestalten der evang. Geschichte hat sie vielleicht am meisten sanguinische Natur.

Die Geschichte, in welcher von dieser Frau erzählt wird, ist in Gegensatz gestellt zum Vorhergehenden und besonders zu dem Gespräch mit N i k o d e m u s. Sein nächtliches Kommen hat man vergeblich anders zu deuten gesucht, etwa daß er ungestörter mit Jesu sprechen könnte u. ä., als es genommen werden will. Denn wenn ihn der Evangelist bei der Beerdigung 19, 39 bezeichnet als *ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς τὸ πρῶτον*, so würde er das nicht haben beisetzen können, wenn

es nicht etwas Charakteristisches für ihn gewesen wäre. Wie das aber gemeint sei, zeigt τὸ πρῶτον, womit das gegenwärtige Hervortreten des Nikod. mit seinem ersten nächtlichen Kommen in Gegensatz gesetzt wird. Hat er sich jetzt nicht gescheut, sich bei der Beerdigung Jesu zu betheiligen, Spezereien dafür herbeizubringen, und somit ein offenes Bekenntniß für Jesus abzulegen: so ist die Wahl der Nachtzeit jenes erste Mal durch Scheu vor den Uebrigen hervorgerufen gewesen. Dieser Gegensatz wird aber auch von denen aufgehoben, welche auch den Umstand, daß er nicht mit zu Pilatus gegangen sei, sondern erst später mit Joseph von Arimathia gemeinschaftliche Sache gemacht habe, auf Rechnung seiner Furcht sich zu compromittiren setzen (Winer II. S. 152). Aber das heißt ihm zu nahe getreten und hat die Erzählung nicht für sich, sondern gegen sich. Es ist leicht zu denken, daß er entweder jetzt erst davon erfahren, oder während jener die Erlaubniß zur Abnahme und Beerdigung erwirkte, die Spezereien besorgte. Ist er nun das erste Mal aus Scheu vor seinen Genossen heimlich zur Nachtzeit gekommen, und nicht mit der rechten Anerkennung Jesu, sondern nur auf jene in die Augen fallenden Wunderthaten Jesu hin, welche diesem äußerlichen Glauben verschafften: so ist er doch gekommen, er das Rathsmitglied zum Ungelehrten, und hat ihn, wenn auch nicht als den der er war, so doch als einen gottgesandten Lehrer anerkannt; und wird auch vom Resultat des Gesprächs nichts weiter gesagt, so sehen wir doch so viel, daß er Jesu Worte schweigend hingenommen hat, zweifelsohne zu weiterer Ueberlegung. Darauf daß er, wenn auch furchtsam, doch gekommen, auch nicht ohne Frucht gekommen, will der Evangelist hinweisen, wenn er seine Erinnerung in der Rathssitzung mit den Worten einleitet 7, 50: ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν πρότερον, ohne ein νυκτός hinzuzusetzen. Denn die besten Handschriften lassen das weg, und wie es aus jener nahe liegenden Charakteristik des früheren Nikod. 19, 39 hieher kommen konnte, läßt sich leicht denken; haben doch einige Handschriften auch das τὸ πρῶτον dabei. So will also der Unterschied des Ausdrucks wohl beachtet werden. Denn auch

daß es nicht τὸ πρῶτον sondern πρότερον heißt, zeigt, welch andere Absicht diese Notiz hier hat als jene. Nicht gegensätzlich, sondern begründend ist sie gemeint. Wir erkennen daraus, daß Nikod. auf die Gesetzesvorschrift nicht zunächst um des Gesetzes willen, sondern um Jesu willen aufmerksam gemacht hat. Aber allerdings kleidet er seine Schutzrede in die möglichst unverdächtige Form, ohne daß er jedoch dem Verdacht zu entgehen vermag. Wir sehen, wie langsam sich seine Erkenntniß und sein Glaube entwickelten. Auch ist er zu enge mit seinen Genossen verflochten, als daß er sich so leicht von ihrer Gemeinschaft hätte lösen können. In dieser doppelten Beziehung bildet das samaritanische Weib einen Gegensatz zu ihm. Jene innere Verflochtenheit in die Gemeinschaft seiner Genossen spricht sich auch in jenem οἴδαμεν aus 3, 2; spricht sich um so mehr darin aus, wenn er, wie es wahrscheinlich ist, damit mehr sagte als der Wahrheit eigentlich gemäß war. Er kann sich allein stehend mit seiner Ueberzeugung, gelöst von jener Gemeinschaft gar nicht denken. Aber, so langsam seine Entwicklung, so voll Rücksicht auf seine Partei und seine Collegen durchweg sein Verhalten, so schüchtern im Rath sein Auftreten war, und so schwer es ihm wurde, sowohl auf neue Gedanken einzugehn, wie das Gespräch zeigt, als von der pharisäischen Gemeinschaft sich loszumachen —: daß er es redlich meinte, zeigt doch der Umstand, daß er durch jene höhnende Erwiderung 7, 52 sich zwar zum Schweigen bringen, aber nicht von dem Wege abbringen ließ, den seine Gedanken und die Entwicklung seiner Ueberzeugung eingeschlagen hatte. Wenn auch langsam und spät, reifte sie doch, und dann hatte er alle Scheu abgelegt. Unter allen Charakteren der evang. Geschichte scheint er mir der am meisten phlegmatische gewesen zu sein. Aber er war eine redliche Natur, und ernstlich bemüht, über das, was ihm religiös nahe trat, eine entschiedene sittliche Ueberzeugung zu gewinnen.

Gegen diese Redlichkeit, welcher es vor Allem ernstlich um sittliche Ueberzeugung zu thun ist, wenn sie auch dieselbe in aller Ruhe sich allmählich entwickeln und befestigen läßt,

es nicht etwas Charakteristisches für ihn gewesen wäre. Wie das aber gemeint sei, zeigt τὸ πρῶτον, womit das gegenwärtige Hervortreten des Nikod. mit seinem ersten nächtlichen Kommen in Gegensatz gesetzt wird. Hat er sich jetzt nicht gescheut, sich bei der Beerdigung Jesu zu betheiligen, Spezereien dafür herbeizubringen, und somit ein offenes Bekenntniß für Jesus abzulegen: so ist die Wahl der Nachtzeit jenes erste Mal durch Scheu vor den Uebrigen hervorgerufen gewesen. Dieser Gegensatz wird aber auch von denen aufgehoben, welche auch den Umstand, daß er nicht mit zu Pilatus gegangen sei, sondern erst später mit Joseph von Arimathia gemeinschaftliche Sache gemacht habe, auf Rechnung seiner Furcht sich zu compromittiren setzen (Winer II. S. 152). Aber das heißt ihm zu nahe getreten und hat die Erzählung nicht für sich, sondern gegen sich. Es ist leicht zu denken, daß er entweder jetzt erst davon erfahren, oder während jener die Erlaubniß zur Abnahme und Beerdigung erwirkte, die Spezereien besorgte. Ist er nun das erste Mal aus Scheu vor seinen Genossen heimlich zur Nachtzeit gekommen, und nicht mit der rechten Anerkennung Jesu, sondern nur auf jene in die Augen fallenden Wunderthaten Jesu hin, welche diesem äußerlichen Glauben verschafften: so ist er doch gekommen, er das Rathsmitglied zum Ungelehrten, und hat ihn, wenn auch nicht als den der er war, so doch als einen gottgesandten Lehrer anerkannt; und wird auch vom Resultat des Gesprächs nichts weiter gesagt, so sehen wir doch so viel, daß er Jesu Worte schweigend hingenommen hat, zweifelsohne zu weiterer Ueberlegung. Darauf daß er, wenn auch furchtsam, doch gekommen, auch nicht ohne Frucht gekommen, will der Evangelist hinweisen, wenn er seine Erinnerung in der Rathssitzung mit den Worten einleitet 7, 50: ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν πρότερον, ohne ein νυκτός hinzuzusetzen. Denn die besten Handschriften lassen das weg, und wie es aus jener nahe liegenden Charakteristik des früheren Nikod. 19, 39 hieher kommen konnte, läßt sich leicht denken; haben doch einige Handschriften auch das τὸ πρῶτον dabei. So will also der Unterschied des Ausdrucks wohl beachtet werden. Denn auch

daß es nicht τὸ πρῶτον sondern πρότερον heißt, zeigt, welch andere Absicht diese Notiz hier hat als jene. Nicht gegensätzlich, sondern begründend ist sie gemeint. Wir erkennen daraus, daß Nikod. auf die Gesetzesvorschrift nicht zunächst um des Gesetzes willen, sondern um Jesu willen aufmerksam gemacht hat. Aber allerdings kleidet er seine Schutzrede in die möglichst unverdächtige Form, ohne daß er jedoch dem Verdacht zu entgehen vermag. Wir sehen, wie langsam sich seine Erkenntniß und sein Glaube entwickelten. Auch ist er zu enge mit seinen Genossen verflochten, als daß er sich so leicht von ihrer Gemeinschaft hätte lösen können. In dieser doppelten Beziehung bildet das samaritanische Weib einen Gegensatz zu ihm. Jene innere Verflochtenheit in die Gemeinschaft seiner Genossen spricht sich auch in jenem οἴδαμεν aus 3, 2; spricht sich um so mehr darin aus, wenn er, wie es wahrscheinlich ist, damit mehr sagte als der Wahrheit eigentlich gemäß war. Er kann sich allein stehend mit seiner Ueberzeugung, gelöst von jener Gemeinschaft gar nicht denken. Aber, so langsam seine Entwicklung, so voll Rücksicht auf seine Partei und seine Collegen durchweg sein Verhalten, so schüchtern im Rath sein Auftreten war, und so schwer es ihm wurde, sowohl auf neue Gedanken einzugehn, wie das Gespräch zeigt, als von der pharisäischen Gemeinschaft sich loszumachen —: daß er es redlich meinte, zeigt doch der Umstand, daß er durch jene höhnende Erwiderung 7, 52 sich zwar zum Schweigen bringen, aber nicht von dem Wege abbringen ließ, den seine Gedanken und die Entwicklung seiner Ueberzeugung eingeschlagen hatte. Wenn auch langsam und spät, reifte sie doch, und dann hatte er alle Scheu abgelegt. Unter allen Charakteren der evang. Geschichte scheint er mir der am meisten phlegmatische gewesen zu sein. Aber er war eine redliche Natur, und ernstlich bemüht, über das, was ihm religiös nahe trat, eine entschiedene sittliche Ueberzeugung zu gewinnen.

Gegen diese Redlichkeit, welcher es vor Allem ernstlich um sittliche Ueberzeugung zu thun ist, wenn sie auch dieselbe in aller Ruhe sich allmählich entwickeln und befestigen läßt,

sticht in bezeichnender Weise der Charakter des Kaiphas ab. Es ist nur das eine Wort 11, 49. 50, welches uns vom Evangelisten als Handhabe einer Untersuchung seines Charakters gegeben ist; aber es ist so bezeichnend, daß sich daraus wohl einigermaßen ein Bild gewinnen läßt. Die Art, wie er die Glieder des Synedriums verächtlich zurechtweist über ihre Einsichtslosigkeit, die nichts verstehe, noch den richtigen Gesichtspunkt zu finden wisse, läßt uns erkennen, daß er eine einseitige Verstandesnatur gewesen ist. Als ein den Andern überlegener, die erste Stelle einzunehmen nicht ungeschickter Verstand, war er herrisch. Er nahm keinen Anstand, es den Andern fühlen zu lassen und zu sagen, wie sehr er sie Alle übersehe. Wenn er das Beste des Volkes zu rathen scheint (ὑπὲρ τοῦ λαοῦ u. s. w.), ist es ihm so gut wie den Andern (vergl. v. 48) und noch mehr bloß um Herrschaft zu thun. Wo es aber diese galt, war er herzlos: ein Menschenleben wog ihm wenig. Glaubte er doch auch keine Unsterblichkeit. Es weht der kalte Hauch eines gescheidten, aber herzlosen Tyrannen, dem die Menschen nur Mittel sind, aus seinen Worten.

Wie sehr unterscheidet sich von dieser gefühllosen Verstandeskälte und Entschiedenheit des jüdischen Hohepriesters der römische Prokurator Pilatus. Kennt jener kein Gewissen aus Willensentschiedenheit, so handelt dieser gewissenlos aus Willensschwäche. Nicht als ob er an und für sich gewissenlos gewesen wäre. Er erkennt wohl, daß Jesus mit Unrecht verklagt ist, und möchte ihm auf alle Weise helfen. Will es sich aber nicht wohl machen lassen, so kommt ihm am Ende soviel auch nicht darauf an, ihn dem Hasse der Juden zu opfern. Es fehlt ihm die Kraft der Gewissenhaftigkeit. Woher diese moralische Schwäche stamme, läßt sich leicht erkennen. Der Zug der höhnischen Verachtung alles dessen, was nach Enthusiasmus aussieht, zeigt einen abgelebten, blasirten Menschen. So ist seine Gutmüthigkeit zur Schwäche, seine Kraft zu augenblicklicher Willkühr, sein römischer Stolz zu verletzendem Hohn, seine Freiheit der Ueberzeugung zu Verachtung alles religiösen Glaubens und zu Aberglauben geworden. Denn der Hohn

gegen die Juden geht von seinem ersten Wort 18, 31 bis zur Kreuzesaufschrift durch sein Reden und Thun hindurch. Und der mit Allem fertige Weltmensch zeigt sich in dem verächtlichen Ton, mit welchem er auf Jesu Schwärmerei von der Wahrheit antwortet 18, 38. Aber in dem Maß, als ihm aller religiöse Glaube als ausgemachte Thorheit gilt, ist er abergläubisch. Denn allmählich kommt ihm die Persönlichkeit Jesu doch ungewöhnlich vor; sie wird ihm fast unheimlich; und wie er ihn vollends Sohn Gottes nennen hört, möchte er, furchtsam geworden, gerne nichts mehr mit ihm zu schaffen haben. Aber alsbald schämt er sich wieder dieser Furcht, und spielt Jesu gegenüber wieder den Herrn und Gewalthaber, nicht bloß um diesen wo möglich einzuschüchtern und dadurch den Schein der Würde, den sich dieser Schwärmer zu geben weiß, zu vernichten, sondern auch sich selber die abergläubische Furcht zu vertreiben oder wenigstens zu betäuben. Die Furcht des bösen Gewissens vollendet dann die willkührliche Handlungsweise der Schwäche. Diese Willkühr der Schwäche sammt jenem höhnischen Zug der Blasirtheit ist das am meisten Charakteristische, was uns diese Geschichte an ihm erkennen läßt.

Es erübrigt noch ein Wort über Judas den Verräther. Lavater hat in ihm trotz seiner „Niederträchtigkeit" „noch apostolische Größe" gefunden (vgl. Niemeyer I. S. 86). Das werden ihm wenige nachsprechen; noch wenigere freilich mit Schmidt sagen, er sei ein braver Mann gewesen (vergl. Winer I. S. 636); aber auch das reine Böse personificirt in ihm zu finden (Daub Judas Ischariot 1. Heft, vergl. S. 17 f.), wird nicht angehn. Mir scheint er ein sehr complicirter Charakter gewesen zu sein, welcher die guten Regungen alsbald in den Dienst der bösen Neigungen nahm, und für seinen bösen Willen sich selbst absichtlich täuschend allerlei annehmbare Gründe sich vorspiegelte, und so bewußt in Selbstbetrug sich immer mehr verstrickte, bis er den Rückweg der Wahrhaftigkeit nicht mehr zu finden im Stande war. Denn daß er sich Jesu angeschlossen, zeigt, daß er nicht ohne Sinn und innere Theilnahme für die Hoffnung Israels war. Aber in seiner

Unaufrichtigkeit gegen sich selbst benützte dieß sogleich sein schlimmes Gelüste, irgendwie zeitlichen Gewinn davon zu haben. So meinte er Gott und Welt wohl vereinigen zu können. Um die Person Jesu war es ihm dabei nicht zu thun, sondern bloß um den Genuß des Himmelreichs. In dem Maß nun als Jesus einerseits den Weg zur Theilnahme an demselben als einen rein sittlichen, und als Bedingung die unbedingte und unbeschränkte Gemeinschaft seiner Person bezeichnete, mußte ihm Jesus zuwider werden. Vgl. später zu 6, 64. Auch sein Wort 12, 5 ist nicht bloß vom Diebsgelüste gesprochen, sondern der sich kundthuende Unwille über die Verschwendung, wie es ihm dünkte, war ein wirklicher und es steigerte sich damit sein Widerwille gegen Jesus. Aber sogleich verband sich damit der Gedanke, wie er dieß sich dann zu Nutze würde machen können. Da er bereits mehr und mehr an Jesu dem Christ irre geworden war und sich ihm innerlich entfremdet hatte, von dem er ganz anders, als es sich nun zeigte, gehofft, daß er das geistliche Heil verbinden werde mit irdischem Gewinn, vermochte die Persönlichkeit Jesu den üblen Eindruck jenes Vorgangs in ihm nicht mehr zu vernichten. Denn ihre Wahrheit hatte keine Gewalt mehr über eine Persönlichkeit, welche in Selbstlüge sich verderbend für Gefühl und Aufnahme der Wahrheit sich unfähig machte. Diesergestalt in der innern Entfremdung und dem innern Widerspruch gegen Jesus immer weiter vorwärtsgehend, machte er sich mit dem Gedanken des Verraths vertrauter, so daß er für ihn in seiner Selbstbelügung das Furchtbare des Verbrechens allmählich verlor. Und als ihn Jesus beim letzten Mahl aufforderte, was er thun wolle, bald zu thun, schien er es ja selbst so zu wollen. Was er sich dabei vorgelogen haben mag, etwa daß er Jesum dadurch nur zwinge, einmal entschieden herauszutreten, und gehe er darüber zu Grunde, so zeige sich nur, daß er ein Verführer oder ein Thor gewesen, und dann sei der Sache der Wahrheit erst recht ein Dienst geleistet u. dgl. — wer will das sagen? Daß er dabei zugleich einen irdischen Vortheil gewann, das spiegelte er sich als Nebensache vor, die er nebenbei mitnehme. Sah er

dann aber, wie Jesus mit freier Hingabe sterben wollte und damit seine ganze Rechnung zu Schanden machte, sah er, wie gerade in diesen letzten Augenblicken die sittliche Größe und Reinheit Jesu recht hervortrat, fiel es ihm nun mit allem Schrecken auf die Seele, was er gethan, was er zu fürchten habe vom Gerichte Gottes — was lag einem solchen in Selbstbetrug ganz verstrickten Charakter näher, als im Schrecken der Angst sich selbst vernichten zu wollen. Sich in die Vernichtung zu retten, tödtete er sich. So ging er mit einer großen Selbstbelügung aus der Welt, wie darin sich sein ganzes Leben bewegt hatte. Nennt ihn Jesus *διάβολος* 6, 70, so thut er es in dem Sinn, in welchem er vom Teufel sagt, es sei keine Wahrheit in ihm 8, 44. —

Das Entscheidende dieser Untersuchungen nun aber liegt in folgender Erwägung. Daß die einzelnen Figuren individuell genug nicht sowohl gezeichnet sind, als vielmehr dem Evangelisten vor Augen stehen, hat das Obige wohl ausreichend nachgewiesen. Nun aber ist es augenscheinlich nicht auf die Charakteristik dieser einzelnen Gestalten abgesehen. Die Art, wie sie erwähnt, in das Ganze, wo es eben gerade nöthig war, eingefügt sind, oder wie vielmehr nur das vom Zusammenhang erforderte Wort u. dergl. eingefügt ist, zeigt dieß allein schon zur Genüge: So ganz verschieden also ist die Art unsres Evangeliums von einem Roman, in welchem die Figuren beabsichtigt sind und es leicht zu erkennen ist, daß sie charakterisirt sein wollen. Denn hier kommt das Charakteristische wie zufällig. Nur das betreffende Wort od. drgl. abgesehen von der Person — wie denn öfter der Name nicht genannt und ganz allgemein geredet ist —, war das Beabsichtigte. Aber auch bloße Einkleidung eines in Bewegung gesetzten Gedanken kann es nicht sein, weil sonst des Charakteristischen, und zwar Zusammenstimmenden hierin nicht so viel sein könnte. Eine Lehrschrift als solche und eine bloß symbolische Geschichte hat es nicht mit Menschen von Fleisch und Blut zu thun. — Nur von dieser Voraussetzung also aus ist diese Seite der Eigenthümlichkeit unsres Evangeliums zu verstehen, wenn

eine ins Einzelne der Persönlichkeiten und ihrer Individualität gehende Wirklichkeit dem Evangelium und seiner Darstellung zu Grunde liegt. Nur eine solche objektive Wirklichkeit kann der Grund der Wirklichkeit der Darstellung sein.

3) Die Jünger Jesu. — Man hat gesagt, es sei nicht möglich, daß sie in Wirklichkeit so gewesen seien, wie sie im vierten Evangelium dargestellt werden. Es sei doch oft allzuviel Unverstand in ihren Reden, als daß dieselben nicht um eines schriftstellerischen Zweckes willen, etwa als Hebel zur Fortführung und Entwicklung eines Gedankens, einer Rede, sollten fingirt sein. Es fragt sich also, ob das Gesammtbild, welches unser Evangelium von den Jüngern überhaupt nicht sowohl entwirft als aus den verstreuten Einzelheiten uns gewinnen läßt, ein in sich zusammenstimmendes und ein geschichtlich mögliches und wahrscheinliches sei. In dem Maß als dieß nicht der Fall ist, wird das Evangelium selbst nicht für geschichtlich gelten dürfen; dagegen wird das Letztere in dem Grade angenommen werden dürfen, in welchem sich jenes erweisen sollte.

Nachdem Jesus Einzelne — fünfe werden genannt — am Anfang um sich gesammelt 1, 35 ff., hat er später zwölfe als den engsten Kreis seiner Jünger sich erwählt. Denn als eine bestimmt abgegränzte Zahl, als die Zwölfe schlechthin, erscheinen sie in unserm Evangelium (6, 67. 20, 24) so gut wie bei den Synoptikern. Nun sagt Jesus selbst, daß nicht sie ihn, sondern er sie erwählt habe 15, 16; daß also nicht eine völlig reine Selbstbestimmung von ihrer Seite sie zu seinen Jüngern gemacht habe, sondern eine ihnen widerfahrene Selbstbezeugung seiner selbst, eine Selbstbezeugung, welche sie freilich im Glauben müssen auf- und angenommen haben. Damit ist aber von selbst gegeben, daß, was sie in der ersten, über ihre Stellung zu Jesu entscheidenden, Selbstbezeugung desselben empfingen, erst mit der Zeit freies Eigenthum derselben werden konnte. So mußten sie also eine Entwicklung durchmachen, waren Jesu gegenüber erziehungsbedürftig. Je inhaltreicher nun das war, was sie diesergestalt zu verarbeiten hatten; je fremder es

vielfach dem war, was sie außerdem als ihren gewöhnlichen Gedankeninhalt in sich trugen, mit welchem sie die neue Erkenntniß oder vielmehr Erfahrung zu vermitteln, welchen sie durch diese umzugestalten hatten: um so mehr werden wir erwarten dürfen, daß jenes sich zu eigen machen des Empfangenen nur langsam vor sich gegangen sein werde; und wir werden uns nicht wundern dürfen, daß Jesus noch am Ende zu ihnen sagt 16, 12, er hätte ihnen eigentlich noch viel zu sagen, aber sie könnten es jetzt noch nicht tragen. — Dieß ist nun auch in der Regel weniger befremdlich gefunden worden, als vielmehr das in der Mitte Liegende, zwischen dem Anschluß an Jesus und dessen Ausgang. In diesem sei vieles Unmögliche, der gleich Anfangs ausgesprochenen Erkenntniß Widersprechende.

Wenn jene zwei Jünger auf das Wort des Täufers hin Jesu sogleich folgen und dann bei ihm bleiben (1, 37 ff.); wenn Andreas und Philippus von Jesu sagen: εὑρήκαμεν (1, 42. 46); wenn Nathanael ihn als einen aus der alttest. Schrift ihm wohlbekannten bezeugt (1, 50): so sehen wir hieraus, daß sie alle, welche hier Jesus um sich sammelt, in Erwartung gestanden hatten. Sie gehörten zu denen, in welchen das Auftreten des Täufers die erwartungsvolle Hoffnung des Verheißenen lebhaft erregt hatte. Werden sie nun also mit Jesus bekannt, so kann der Gang nicht der sein, daß sie einzelne Seiten an ihm erkennen und so mit der Zeit zu der Erkenntniß gebracht werden, er sei der Verheißene; sondern diese letztere ist entweder alsbald vorhanden oder gar nicht. Und diese Erkenntniß sprechen sie dann aus mit den aus dem A. T. ihnen geläufigen Bezeichnungen: Messias, Sohn Gottes, König Israels. Damit bezeichnen sie nicht Einzelnes an ihm, sondern ihn ganz. Ist ja doch auch diese Gewißheit nicht durch einzelne Belehrung u. ä. gewirkt worden, sondern durch den Eindruck der ganzen Persönlichkeit Jesu. So ist es also ein Gesammteindruck von ihm gewesen, den sie empfingen und von da in sich trugen, also eine ganzheitliche Erkenntniß des Sohnes Gottes, aber noch in der Gestalt des Eindrucks, noch

unentfaltet und unentwickelt. So sind die ersten Bekenntnisse zu erklären und ihre Vollständigkeit in der Aussage dessen, was es um Jesus ist. Von da aus ergibt sich der Gang, den sie zu nehmen hatten, mit innerer Nothwendigkeit von selbst. Nicht daß zu einer einzelnen bestimmten Erkenntniß eine neue nächstverwandte je hinzugetreten wäre, bei der sich nun leicht hätte absehen lassen, ob sie mit jener stimme oder nicht; sondern in allmählichem Wachsthum und Werden legte sich auseinander, was in der ersten Erkenntniß beschlossen lag. Da konnten sie nun noch allerlei Einzelnes denken und sagen, was mit jener Gesammterkenntniß und ihrer innern Consequenz im Widerspruch stand, ohne daß sie den Widerspruch erkannten. Denn weil das Ganze nur in der Form der Unbestimmtheit in ihnen war, konnten sie das mannigfache hiemit Gegebene nicht alsbald ab- und übersehen. Sollte ihnen nun Jesus in einem solchen Fall sagen, daß dieß falsch gedacht oder geredet sei, und daß mit der Gewißheit des Sohnes Gottes sich nur dieß und jenes vertrage? So wäre die Wahrheit ihnen nicht innerlich geworden und eigenstens Besitzthum gewesen, das sie nun als ihr eigenstes Gedankenleben auch Anderen mit der Kraft der unzweifelhaftesten Gewißheit hätten mittheilen können; sondern sie wäre ihnen angethan worden, und hätte damit keinen sittlichen Werth gehabt. Ihre Erkenntniß sollte aber die Bedeutung einer sittlichen That haben.

So ist es denn zu erklären, daß Philippus, ob er wohl den Verheißenen des A. T. in ihm erkennt, doch ihn Josephs Sohn nennt 1, 46, ohne den Widerspruch zu bemerken, in welchem sich damit seine Aussagen bewegten. Die Selbstreinigung und-durchführung der ersten Gesammterkenntniß mußte sich allmählich vollziehen. Was es heiße, daß Jesus von Gott ausgegangen sei u. dgl., das verstanden die Jünger wohl mit der Zeit; sie stellen deßhalb Jesum und Gott unmittelbar zusammen und begreifen es wohl, wenn jener sich mit seinem Vater in Eins zusammenfaßt; aber ein Weiteres war es, daß sie in ihm den Vater selbst haben und schauen sollen. So kann Philippus wohl diesen selbst zu sehen begehren 14, 8. Denn

daß ein Weiteres noch erfolgen müsse, daß die gegenwärtige Erscheinung Jesu noch nicht die schließliche Erscheinung Jehovas sei, welche zu erwarten sie vom A. T. angewiesen waren: das konnte ihnen nicht verborgen sein. So mochten sie denn wohl noch auseinanderlegen, Jesu Erscheinung und Gottes Offenbarung, was sie zusammenschauen sollten; und in dem zweiten die Gewähr der Offenbarung in Herrlichkeit suchen, die sie in Jesu gotterfüllter Persönlichkeit haben sollten. So ist es also nicht so grober Unverstand, wenn Philippus den Vater zu sehen begehrt, wie selbst Lücke ihm vorwirft II. S. 599, noch eines Neulings Bitte, wie derselbe meint; sondern aus Verstand des A. T. herausgesprochen, und von einem, der Jesu Einheit mit dem Vater wohl erkannt hat, und welchem daher Jesus zumuthen kann, die vollen Konsequenzen von dieser Erkenntniß zu ziehen.

Dieß führt uns auf einen Gesichtspunkt, von welchem aus gar manches Nicht- und Mißverständniß der Jünger zu erklären ist. Sie hatten in Jesu die Erfüllung des A. T. zu sehen. Als solche hatten sie ihn von vornherein begrüßt. Es ist kein geringer Glaube gewesen, der sich in diesen ersten Bekenntnissen ausgesprochen. Denn wenn wir bedenken, wie so ganz anders das Bild Jesu sich ihnen darstellte, als sie das Bild des Verheißenen aus dem A. T. gewonnen hatten, so erkennen wir auch, wie ein mächtiger Eindruck der Persönlichkeit Jesu dazu gehörte, daß sie das viele Incongruente übersahen. Je mehr sie nun aber in der Selbstdarstellung Jesu in seinem Leben jenes Bild vollzogen zu sehen erwarteten, je mehr sie die Einheit beider in der Durchführung zu finden suchten, um so mehr mußte ihnen Befremdliches kommen, womit sie nicht fertig zu werden wußten. Die Hauptsache hatten sie zwar gewonnen: die gotterfüllte Persönlichkeit Jesu ist ihnen die wesentliche Erfüllung des alttestam. Gottessohnes. Aber ihre fortschreitende Selbstvollziehung stimmte nicht zu ihrer Erwartung. So verstehen sie auch Jesu Reden nicht über seinen Ausgang. Das A. T. schien ihnen ein ganz anderes Ende der Wege Gottes aufzuzeigen, als wovon ihnen Jesus zu reden schien.

Darum versteht Thomas nicht, daß er von einem Fortgehen redet 14, 5; weder Weg noch Ziel kann er sich denken. Der Messias soll doch bleiben, um das Reich aufzurichten? So wenig daher die Juden wissen, wie er von einem Fortgehen sprechen kann 7, 35, so wenig verstehen die Jünger, was das heißt, daß sie ihn über ein Kleines nicht mehr sehen sollen 16, 17. 18. Wobei ihnen aber nicht der schnelle Wechsel das Räthselhafteste ist (Lücke II. S. 658), sondern die Sache selbst, daß eine neue Zeit zwischen die Erfüllung der Weissagung des A. T. eintreten zu wollen schien, von welcher sie doch aus dem A. T. nichts wissen, da sie doch jetzt die geweissagte Zeit begonnen glaubten, ja wußten. Vor den Juden freilich haben sie die Grunderkenntniß Jesu voraus. Und von diesem Punkt geht alle weitere Belehrung und Tröstung desselben aus. Dieselbe Bewandtniß hat es mit jenem andern Wort des Judas, nicht des Ischarioth, warum er sich nicht der Welt offenbare 14, 22. Denn daß dieß zu erwarten stehe, ist ihnen eine alttestam. Erkenntniß. Nicht ohne Bedeutung fragt deßhalb der Jünger, was geschehen sei, daß Jesus sich der Welt nicht offenbaren wolle, sondern bloß ihnen. Denn da jene Offenbarung nach dem A. T. feststeht, so kann er sich nur denken, daß eine bestimmte Thatsache jenen Sachverhalt müsse geändert haben. Worauf ihn Jesus aufmerksam macht, daß seine Offenbarung an sittliche Bedingungen von Seiten der Menschen geknüpft sei, und ihn also hierin, demnach in dem thatsächlichen Verhalten der Welt gegen seine Person, diejenige Thatsache zu suchen anleitet, welche diese Gestalt der Erfüllung des A. T. verursache. Nicht aus Unverstand ist also jene Frage abzuleiten (selbst Lampe III. S. 169), sondern aus gutem Verstand, nicht einmal aus der „irdischen Messiashoffnung der Juden" (Lücke II. S. 615), sondern aus richtiger Erkenntniß des A. T. So ist denn aus dieser so manches Wort entstanden, das ihnen von solchen zum Vorwurf gemacht wurde, die es versäumten oder sich davon dispensirten, mit dem Maßstab alttestamentlicher Erkenntniß an Jesu Leben und Worte zu treten.

Uns nun ist freilich die Erfüllung des A. T. in Jesus

aufzufinden ein viel Leichteres als den Jüngern damals; denn dazwischen liegt eine Thatsache, welche auf das A. T. Licht wirft: die Verklärung Jesu. Nach dieser sehen wir auch die Jünger ganz andere. Darum hebt unser Evangelist wiederholt hervor, daß sie nach Jesu Auferstehung, also auf Grund derselben, Rede und Thun Jesu als Erfüllung des A. T. erkannt oder überhaupt verstanden hätten vergl. 2, 21. 22. 12, 16. 20, 9. So lange können sie vor allen Dingen Alles, was mit seinem Tod in Zusammenhang steht, schlechterdings nicht begreifen; und wo sie es ahnen, muß es sie traurig machen, als etwas ihre alttestamentliche Hoffnung Durchkreuzendes, vergl. 16, 6. So lange können sie auch nicht verstehen, was Jesus von der Zukunft des Geistes und seiner Gegenwart im Geiste redet; denn beides ist bedingt durch seinen Tod und seine Verklärnng, vergl. 6, 62. 7, 39. 16, 12. So wenig also ist dieses Nichtverstehen und Mißverstehen, Fragen, Verwundern und Trauern auffällig, daß es vielmehr höchst auffällig sein und mit der Wirklichkeit unverträglich scheinen müßte, wenn das nicht stattgefunden hätte.

Da werden wir es denn auch natürlich finden, wenn der Gedanke an die Möglichkeit eines Todes Jesu den Jüngern Furcht verursacht und sie den Meister davon zurückzuhalten suchen 11, 8. Es ist weder „Verwunderung über seine Kühnheit“ noch geradezu „Furcht für sein und ihr eigenes Leben“ an und für sich (Lücke II, S. 446) darin zu finden, sondern Furcht in Betreff der Erfüllung der Hoffnung Israels. Ebenso natürlich ist es, daß sie Jesu Wort vom Todesschlaf des Freundes vom gewöhnlichen Schlaf verstehen 11, 12. 13. Denn weder können sie sich denken, wie dieser der Offenbarung des Reiches sollte verlustig gehen, noch warum, wenn dieß der Fall, Jesus dann nicht geeilt ihn zu bewahren vor dem Tode. Daß sie aber nicht an eine Auferweckung denken, liegt an Jesu Verzögerung, welche ihnen den Tod des Freundes, nachdem es ihnen Jesus gesagt v. 14, als einen unabwendbaren erscheinen ließ. Und das nun mußte ihre Seele mit Trauer erfüllen, weil ihnen Alles zusammenzustimmen schien, um sie zu belehren,

daß sie auch auf dem Todeswege seien. Aber wie stimmt das mit dem, was sie doch gewiß wissen, daß in Jesus die Erfüllung des A. T. gegeben ist?

So werden wir es auch nicht anders erwarten dürfen, als daß sie Jesu Wort vom Verräther in solche Verlegenheit setzt, daß sie nicht wissen, was sie davon halten sollen 13, 22 ff. Und auch wenn es Jesus laut gesagt hat, konnten sie es sich nicht denken (vgl. 13, 28). Sind sie doch der Anbruch der erneuten Gottesgemeinde, wie soll da das Wort vom Verräther zu verstehen sein? Sie können's nicht verstehen, weil sie sich in den Tod Jesu nicht finden können. Was Wunder, daß sie nach Jesu Tod eine rathlose Heerde ohne Hirten sind und alle Zuversicht von ihnen gewichen ist (20, 19)? — Und da sie sich zum Andern die Verklärung Jesu nicht denken können, bevor sie geschehen, so konnten sie sich, als sie nun geschehen, nicht so leicht darein finden und mußten erst von der Identität der Person gründlich überzeugt werden (20, 20. 25 ff). Wenn aber Jesus vorher ihnen in einer Weise entgegentrat, welche den Verklärten ihnen voraus darstellte, so mußten sie, weil sie es nicht verstanden, dadurch verwirrt und erschreckt werden, vgl. 6, 19.

Damit werden so ziemlich alle die Stellen besprochen sein, welche man zur Begründung des genannten Vorwurfs angeführt hat und anführen könnte. Sie sind theils zu erklären aus jenem oben besprochenen Gesetz der Entwickelung, theils daraus, daß sie mit alttestamentlicher Erkenntniß an die Erscheinung und das Leben Jesu hinantreten, theils daraus, daß wesentliche Thatsachen desselben noch nicht geschehen waren, ohne welche sowohl jene alttestam. Erkenntniß als das Verständniß des Thuns und der Begegnisse Jesu unvollkommen war. Jeder Spätere, welcher die Reden der Jünger componirt hätte, würde sich Jesum kaum anders denn als gestorben und auferstanden haben denken können, und kaum auf Bedenken und Fragen gekommen sein, welche nur unter der Voraussetzung möglich, unter dieser aber auch nothwendig waren, daß jene Thatsachen noch nicht geschehen waren; Bedenken und

Fragen, welche uns seit Christi Verklärung so ferne liegen, daß man daraus nur auf Unverstand von Seiten der Jünger glaubte klagen zu dürfen. So sind denn diese nur dann zu verstehen, wenn ein Zeuge alles dessen aus der Erinnerung der Wirklichkeit schrieb.

Dessen, was sonst noch, Positives, über sie auf Grund des vierten Evangeliums zu sagen wäre, ist nach dem bisher Angeführten nur wenig. Vor Allem aber verdient betont zu werden, welch eine That des Glaubens es war, daß sie Jesu von Nazareth Jünger wurden und blieben. Denn es ist etwas Anderes, sein Wort anzuhören und es sich gefallen zu lassen, etwas Anderes, sich ihm unbedingt anzuschließen, und das bisherige Leben abzuschließen, um nur ihm zu leben. Mögen wir nun bedenken, wie wenig die Erscheinung Jesu ihrem Gedankenbild des Messias entsprach; oder wie wenig es im Verlauf seines Lebens den Anschein gewann, als wolle sich dasselbe verwirklichen und das verheißene Reich erscheinen; oder in welch knechtischer Abhängigkeit der Jude in seinem religiösen Denken und Urtheilen von seiner geistlichen Obrigkeit zu stehen gewohnt war, und wie sie nun, diese Galiläer, gegen jene in so schneidendem Gegensatz stehen und dabei ihrer Sache gewiß sein mußten; oder mögen wir bedenken, wie vieles von einem Juden mit scheinbarem Grund genannt werden konnte, was dem Buchstaben des Gesetzes und der Verheißung in Jesu Leben und Thun widersprach, und wie sie gegen alle diese Bedenken ihre Ueberzeugung von ihm sich selbst behaupten mußten; oder wie sehr Jesus oft straks wider die Gedanken der Hörer und ihre eigenen, wider die Möglichkeit des Verständnisses, wie es schien, in harten, schwer zu ertragenden Worten sprach und Israel von sich stieß (6, 60 f.): — immer bleibt die That ihres Glaubens gleich groß und bewundernswürdig; und wir mögen daraus leicht erkennen, welch einen ganz ungemeinen, die Persönlichkeit in ihrem innersten Leben ergreifenden, über alles Andere hinwegsetzenden und dasselbe überwindenden Eindruck Jesu Persönlichkeit auf sie gemacht haben muß. Wenn sie nun so bedachten, in welchem Gegensatz sie sich damit zu ih-

rem Volk und ihrer Obrigkeit befanden, und wie sie um dieses Glaubens willen ihr bisheriges Leben darangegeben, von Jesu aber erwählt seien zum Anbruch und zur Obrigkeit der neuen Gottesgemeinde: was Wunder, wenn ihnen zuweilen etwas hochfahrende Gedanken kamen und sie bedurften, an die Demuth erinnert zu werden (13, 12 ff.)? Oder wenn es nun mit Jesus zu Ende zu gehen und das zu nichte zu werden schien, darein sie ihr Leben gesetzt hatten: was Wunder, wenn sie nöthig hatten, im Glauben gestärkt (14, 1 ff), in der Liebesgemeinschaft mit Jesu befestigt (15, 1 ff), über die Zukunft getröstet und beruhigt (16, 1 ff.), im Gebet zur seligen Gewißheit und Empfindung der Gottesgemeinschaft erhoben zu werden (c. 17)? Was sollten sie aber bei Jesu Gefangennehmung anderes thun als sie thaten? Das Schwert hatte Jesus untersagt; daß er den Kelch trinken müsse und wolle, erklärt; daß sie frei ausgingen, bedacht; sollten sie sich nun wider seinen Willen in Gefahr begeben? Was da geschah und was da werden solle, begriffen sie nicht; es verwirrte sie. Von einem Wiederkommen, Getröstet- und Erfreutwerden hatte Jesus gesprochen. Sie hatten es nur so weit verstanden, daß sie warten, ob nichts geschehen werde, und darum sich zusammenhielten in Verwirrung, Furcht und schwacher Hoffnung. Daß sie in das neue Leben der Gemeinschaft Jesu die Anschauungen ihres früheren Lebens mit herübernahmen und sobald nicht auszogen, wie sie sich denn wundern, daß er, ein Rabbi, mit einem Weibe rede 4, 27, oder vom Uebel der Blindheit auf besondere Sünde schließen 9, 2 u. ä., ist nur ein um so deutlicheres Zeichen der Wirklichkeit, da sie sich als ebenso neue Menschen wie als die früheren zeigen.

4) Die Juden. — Die Art wie von den Juden im vierten Evangelium gesprochen wird, hat Fischer zum Gegenstand einer scharfsinnigen Untersuchung gemacht (Tüb. Zeitschr. 1820. 2. Heft, S. 96—133. Ueber den Ausdruck *οἱ Ἰουδ.* im Evang. Joh. Ein Beitrag zur Charakteristik desselben), in welcher die bekannte Baur'sche Abhandlung über die Composition unseres Evang. bereits im Keim enthalten, welche

auch von demselben anerkannt worden (S. 317 ff.) und auch von Hilgenfeld wieder für seine Ansicht benützt worden ist (S. 193 ff.), und worauf Ebrard (Kritik S. 886 f.) und Bleek (Beitr. 246 ff.) vielleicht nicht genügend geantwortet haben möchten. Entscheidender werden Brückner's Bemerkungen sein (de W. p. XVII). Fischer's Resultat ist ein doppeltes: für's erste nämlich, daß wegen des Schwankenden, Allgemeinen dieser Bezeichnung unmöglich ein Augenzeuge, ein Palästinenser so geschrieben haben könne, das Evang. also auf den spätern heidenchristlichen Standpunkt hinweise; zum andern, da die Juden unmöglich so bornirt und ungläubig gewesen sein könnten, wie sie hier geschildert würden, so zeige sich hierin offenbar die Tendenz, dieselben recht zu erniedrigen u. s. w. Also entbehre unser Evangelium der strengen historischen Treue (a. a. O. S. 133).

Vor Allem werden wir nicht übersehen dürfen, daß der Evangelist den Unterschied der Pharisäer und des ὄχλος wohl kennt, und ihn im Ganzen geradeso darstellt, wie die Synoptiker. Pharisäer zunächst nennt er 1, 24 bei der Gesandtschaft an den Täufer; 4, 1 bei Gelegenheit der Wirksamkeit Jesu in Judäa; 8, 13 als seinem Selbstzeugnisse widersprechend; 12, 42 als Hinderniß des offenen Bekenntnisses für ihn; 18, 3 in Verbindung mit den ἀρχιερεῖς bei den Anstalten zur Gefangenehmung; und diese Priester oder die Obersten 7, 26. 48. 12, 42. Sie erscheinen überall als die entschiedenen Feinde Jesu, welche es auf seinen Untergang absehen. Es sind auch unter diesen glaubende. Denn nicht bloß Nikodemus wendet sich Jesu zu, sondern viele von den Archonten glauben heimlich an ihn, ohne daß sie aber ihrem Glauben Nachdruck und Erfolg geben. Der Zahl wie der Bedeutung für die Entwicklung der Geschichte nach verschwinden sie jenen gegenüber. So sind also die Pharisäer wie das Synedrium als Ganzes genommen, ungläubig und feindlich gesinnt. Daß sie aber so gesinnt sind und damit der in Christo gebotenen Erkenntniß der Wahrheit verlustig gehen, wird darauf zurückgeführt, daß sie sowohl in der Beobachtung des Buchstabens des Gesetzes

einen Gehorsam üben, der sie am rechten Gehorsam, dem Glaubensgehorsam, hindert (5, 6. 7, 23. 9, 24), als auch in der Kenntniß des Buchstabens von Gesetz und Evangelium eine Scheinerkenntniß besitzen, welche ihnen ein Hinderniß der rechten Erkenntniß der Wahrheit in Christo ist (9, 39—41). Und nicht bloß hindern lassen sie sich, sondern sie glauben sich auch beider Dinge gegen beide annehmen zu müssen (vgl. 9, 29). In alle dem stimmt das Bild der joh. Pharisäer und Obersten ganz mit dem synoptischen überein. — Die Charakteristik des ὄχλος dagegen ist am deutlichsten im 7ten Cap. Er schwankt im Urtheil über Jesus v. 12, er weiß nicht um die Pläne seiner Obern v. 20, viele aus ihm glauben an Jesus um seiner Wunder willen v. 31 f.; sie halten ihn für einen Propheten v. 40, wohl für Christus selbst v. 41, während andere widersprechen; der Beifall, den Christus bei ihnen findet, ist wenigstens so groß, daß die Diener des Synedriums nicht wagen, ihn zu greifen v. 44 ff., dieses selbst aber den Fluch über das Volk ausspricht v. 49. Nun gehören zu diesen günstiger Gestimmten freilich mehr die Nichtjerusalemiten, besonders Galiläer. Denn von diesen wird es besonders erwähnt 4, 45, und nur immer bei Festen lesen wird von diesem ὄχλος vergl. 12, 12 ὄχλος πολὺς ὁ ἐλθὼν εἰς τὴν ἑορτήν. Die Jerusalemiten stehen durchweg Jesu feindlicher, wenigstens ungläubiger gegenüber 7, 25 ff. Die Zuneigung der Massen aber, worin Johannes mit den Synoptikern übereinstimmt, hat bei jenem im Grunde so wenig sittlichen Werth als bei diesen. Denn sinnfällige Wunden sind von Anfang an ihr Grund 2, 23 ff., und solche verlangen sie durchweg als Grundlage und Nahrung ihres Glaubens vgl. 4, 48. 6, 30. 7, 3. 31. Und hierin stimmen Volk und Pharisäer zusammen vgl. 3, 2. Es ist der bekannte wundersüchtige Charakter dieses Volkes. Denn sie wollen einen Messias, an dessen Ungewöhnlichkeit sie eine Ergötzung und einen Gegenstand der nationalen Eitelkeit hätten, nicht einen, der ihnen sittliche Zumuthungen stellt und den Glauben als eine sittliche That fordert, und verlangt, daß sie sich die Gestalt der neuen Ordnung der Dinge gefallen lassen sollen, so wie sie sich

bietet vergl. 6, 14. 15. Insoweit also hätte Pseudojohannes die Charakteristik des Volkes wohl getroffen. Aber im Gebrauch des Wortes Ἰουδαῖοι und in ihrer Schilderuug soll die geschichtliche Unanschaulichkeit und Unmöglichkeit sich nur allzudeutlich zu erkennen geben.

Zuvörderst was das Vorgeben betrifft, es würden die Juden nur als ungläubig dargestellt, so ist dieß nicht wahr. Denn nicht nur wundern sich οἱ Ἰουδαῖοι 7, 15, wie Jesus, ohne die Schriftgelehrsamkeit studirt zu haben, der Schrift mächtig sei; und nicht nur ist 12, 9 von einem ὄχλος πολὺς ἐκ τῶν Ἰουδαίων die Rede, der wenigstens neugierig Jesum und Lazarum zu sehen verlangte; sondern es heißt auch sowohl hier 12, 11 als 8, 31, daß viele von den Juden an Jesum glaubten; und die letzteren kann Jesus bereits ermahnen ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ. Also hatten sie nicht nur auf Wunder hin, sondern auf Grund des Wortes Jesu geglaubt, demnach den Anfang eines rechten Glaubens gemacht. Aber indem er sie mit ὑμεῖς anredet, scheidet er sie von den andern (vergl. dagegen 15, 7); und diese andern, durch das ὑμεῖς indirekt angeredet, nehmen dann widersprechend die Unterredung auf. Es geriren sich aber diese als die wahren Vertreter des Volks, als die rechten Ἰουδαῖοι, und gegen deren Energie verschwinden die Gläubigen als Einzelne, die sich vom großen Ganzen losgelöst haben. Das führt uns also auf die Meinung des Evangelisten.

Wenn auch einzelne, und viele einzelne Juden an Christus glauben, so hören sie nicht auf, Einzelne zu sein; das jüdische Volk als solches, in seinem wesentlichen und spezifischen Verhalten zu Jesus ist ungläubig und feindlich gesinnt. Und wenn der Evangelist von οἱ Ἰουδαῖοι spricht, so hat es insgemein diesen Nebenbegriff. Wir werden also nicht bloß mit Hug (II. S. 215) sagen, er rede von seinem Volk als einem dritten, den Lesern fremden Volke, nehme in seinem Buche auf Ausländer Bedacht und setze sich an ihre Stelle, noch auch bloß mit Ebrard, den ethnischen Lesern des Evang. gegenüber werde eben das jüdische Volk in Bausch und Bogen οἱ

Ἰουδαῖοι genannt und jener Gebrauch, den Fischer annehme, finde gar nicht statt (S. 886). Beiden ähnlich Bleek S. 248. Damit erklärt sich bloß, daß der Evangelist von einem Fest der Juden spricht 5, 1. 6, 4. 7, 2. 2, 13; oder wie Jesus sagt *ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν* — eine Stelle, welche allerdings allein schon die Ausschließlichkeit der Behauptung Fischer's schlägt; — oder wie Nikodemus ein *ἄρχων τῶν Ἰουδαίων* genannt wird 3, 1, der doch nachher *ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ* heißt v. 10; oder daß Pilatus schreibt *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* 19, 19 vergl. 19, 3 oder Stellen wie 12, 9. 11. 8, 31. 7, 15 u. ä., auch daß der Evangelist überhaupt vom Volke wohl in Bausch und Bogen reden konnte. Aber er thut mehr als dieß, es liegt in diesem Worte noch ein Besonderes: das muß Fischer zugegeben werden. Zum ersten sehen wir, daß mit *οἱ Ἰουδαῖοι* im Ganzen mehr die in Judäa und besonders in Jerusalem Wohnenden, im Unterschied von den Galiläern, bezeichnet werden, vgl. 1, 19. 3, 25 u. ö. Wir sehen leicht, daß aus dem Grunde, weil hier der Mittelpunkt Israels. Nun aber ist hier der Gegensatz gegen Jesus viel größer und entscheidender. Weiter wird nicht selten *Ἰουδαῖοι* gesagt, wo offenbar Oberste des Volkes, Mitglieder des Synedriums zu verstehen sind; vergl. 1, 19. 2, 18. 9, 16—22. 18, 12. 14. u. dgl. Er hätte sie mit ihrer besonderen Bezeichnung wohl benennen können, denn er kennt die *ἀρχιερεῖς* und *ἄρχοντες* wohl 7, 26. 45. 48. 11, 57. 12, 42. Aber er benennt sie mit dem allgemeinen Wort, um sie als Vertretung des gesammten Volks zu bezeichnen. Nun war hier, im Synedrium, der Heerd der Opposition gegen Jesus, und dessen Verhalten entschied über das Verhalten und Verhältniß des Volkes als Großen und Ganzen zu Christus, Christenthum und christlicher Kirche. Wenn nun auch noch so viele einzelne Juden sich Christo und seiner Gemeinde anschlossen, so ändert das an der wesentlichen Sachlage nichts. Durch die, welche die eigentlichen Repräsentanten, die Concentration des Volkes sind, ist es geschehen, daß die Juden als Ganzes Christo sich feindlich gegenüberstellten. Da mag nun das

Volk im Ganzen, oder in einem einzelnen es repräsentirenden oder charakterisirenden Theil gemeint sein: der Evangelist sagt immer οἱ Ἰουδαῖοι (vergl. Lampe I. S. 405). Nicht versteht er darunter bald diesen bald jenen Theil, wie Baumg. Cruſ. zu 1, 19 meint und damit der Rechtfertigung des Evangelisten, wie mir scheint, einen schlechten Dienst erweist, sondern immer das Volk als ein Ganzes gedacht, nur bald in dieser bald in jener Repräsentation auftretend. Mögen die Synedristen zum Täufer schicken 1, 19, oder Jesum nach seiner Legitimation fragen 2, 18, oder sich verabreden die Bekenner Jesu von den Synagogen auszuschließen 9, 22, oder ihre Diener mit Judas gegen Jesus schicken 18, 12, oder mit Pilatus verhandeln 18, 31: es ist geradeso gut ein Verhalten des Volkes als eines Ganzen, wie wenn welche den Geheilten vom Teich Bethesda wegen vermeintlichen Sabbathbruchs zur Rede setzen 5, 10, oder andere Jesu in der Schule zu Kapernaum widersprechen und murren 6, 41. 52, oder welche ihn einen Samariter und Besessenen nennen 8, 48. 52, oder ein anderes Mal Anstalten machen, ihn zu steinigen 10, 31, oder auch einzelne vom jüd. Volk den Pharisäern die Auferweckung des Lazarus anzeigen 12, 45. 46. In alle dem repräsentirt sich, es mag hier handeln wer will, das charakteristische Verhalten des jüdischen Volkes zu Christus, wodurch dessen geschichtliche Stellung zur Gottesgemeinde des neuen Bundes entschieden wurde; also ist es immer ein Thun solcher, welche zu diesem, Christo und seiner Gemeinde entfremdeten und feindseligen Volk der Juden gehören. Darum also schreibt er in allen diesen Fällen ohne Unterschied gleicherweise οἱ Ἰουδαῖοι, weil er nicht bloß eine Notiz mittheilen, nicht bloß erzählen, sondern bezeichnen, charakterisiren, im Einzelnen die Erscheinung des Ganzen, im Ersten die Vorbereitung der letzten Entscheidung aufzeigen will. Auch in solchen Fällen wie 3, 25 ist es nicht farblose Schreibart, die ihn von einem Juden ohne alle nähere Bestimmung reden läßt, wie man gesagt hat; sondern er hat eben damit dem Streitenden die rechte Farbe geben, er hat ihn charakterisiren wollen als einen, der zu dieser Gesammtheit gehört.

Also nicht ein Mangel der Anschauung der wirklichen Verhältnisse drückt sich in dieser Bezeichnung aus; sondern vielmehr aus rechter Anschauung und konkreter Wirklichkeit heraus ist das geschrieben. Es ist geschrieben von einem, der es gesehen, erlebt, verfolgt hat, wie das jüdische Volk als Ganzes Christo und seiner Gemeinde sich entfremdet; geschrieben zu einer Zeit, in welcher Israel von der Gottesgemeinde des neuen Bundes getrennt, dieser gegenüberstand; und geschrieben für Leser, welche das Volk der Juden nur außerhalb der Kirche Christi wußten.

Zum Behuf des Glaubens, also auch vom Glauben wollte der Evangelist schreiben 20, 31; demnach mußte er auch vom Unglauben an die Person Christi reden. Nun aber sind die Repräsentanten des Unglaubens die Juden. Denn sie sind Christo fern getreten, während seine Verkündigung den Heiden nahe kommt. Wie das geworden sei, daß das Volk als Ganzes diese Stellung eingenommen, zeigt darum der Evangelist auf, von den ersten Aeußerungen der in jenem Verhalten sich kundthuenden widergöttlichen Gesinnung an bis zu den letzten entscheidenden Schritten. So sehr also spricht sich hierin eben die Geschichtlichkeit des Evangeliums aus, nur eben unter einen bestimmten Gesichtspunkt gestellt; nicht als Geschichtlichkeit einer Chronik oder Notizensammlung oder auch einer bloßen Lebensbeschreibung; sondern als Geschichtlichkeit einer Heilsgeschichte darstellenden, also mit diesem besonderen Absehen erzählenden Schrift. Darnach mag beurtheilt werden, wie irrig Fischer's Behauptung ist, der Evangelist schreibe so, weil er für seinen Zweck, die Enthüllung der Herrlichkeit des Logos darzustellen, den Contrast nöthig gehabt habe, und dazu habe er nun die Juden gebraucht (S. 128), oder vielmehr mißbraucht; und man könne die offenbare Tendenz, die Juden recht zu erniedrigen und dergl., nicht verkennen (S. 133). Von dieser Anklage, so schreiendes Unrecht diesem Volk angethan zu haben, wird unser Evangelist nun wohl gereinigt sein. Denn soll dieß Volk unmöglich so ungläubig gewesen sein können (S. 133), woher kam es doch, daß sie Jesum tödteten, die Christen

verfolgten, die christliche Gemeinde aus ihrer Volksgemeinschaft ausschlossen?

Auf die richtige Beurtheilung dieser ganzen Sache hätte man schon durch Lampe geleitet werden können, welcher es als eine der Absichten des Evangelisten aufzählt, zu zeigen, wie gerecht das Gericht über das jüdische Volk sei, da Jesus nichts habe fehlen lassen, diesem in seinem Mittelpunkte, in Jerusalem, öffentlich seine Herrlichkeit zu offenbaren (I. p. 224); und in seinem Commentar nicht müde wird, darauf aufmerksam zu machen, wie das Evangelium zu diesem Behuf so geschrieben sei, daß man den Unglauben des Volkes, und das Unrecht, das sie damit gethan, recht erkennen möge (vergl. z. B. II. S. 107. 891 f.). So hat auch Besser die Hauptsache getroffen, wenn er zu 1, 19 bemerkt (S. 55): „die Juden," d. h. der hohe Rath in Jerusalem, das Volkshaupt, in welchem die Juden als Volk sich darstellten.

Aber sie können unmöglich so „unbegreiflich bornirt" gewesen sein, wird weiter behauptet (S. 124. 133), und in diesem Stück wenigstens soll der Evangelist der geschichtlichen Treue zu nahe getreten sein; denn die Mißverständnisse von Aeußerungen Jesu, welche den joh. Juden zugeschrieben werden, seien gar zu grell und abentheuerlich (S. 124).

Daß der Grundzug ihres Verhaltens, und darum auch der Grund ihrer Mißverständnisse, Unglaube gewesen sei und dieser den verschiedenen Erscheinungen und Gründen der Feindseligkeit gegen Jesus zu Grunde liege, läugnet auch Fischer nicht (S. 108—113). Daß dieser Unglaube ein Nichtwollen sei, sagt Jesus zu oft, als daß es nicht anerkannt werden dürfte, vergl. 5, 40. 8, 44. Aber es wird auch gesagt: sie können nicht 5, 44. 8, 43. 12, 39. Ob das mit jenem so zugleich ist, daß in jenem nicht der Grund von diesem liegt, sondern es abgesehen von ihrem Nichtwollen durch unbedingte Prädestination ihnen angethan ist? Fischer hat das behauptet, besonders auf die letzte Stelle gegründet, in welcher ihr Nichtkönnen geradezu von der Voraussagung ihrer Verstockung abhängig gemacht sei (S. 117 f.). Damit hat er freilich, wie

er selbst zugesteht, den Evangelisten in einen Widerspruch mit sich selbst gebracht, und zwar in einen Widerspruch, in den sich derselbe in einem Athem verwickeln würde. Denn v. 37 sagt unleugbar aus, daß die Juden hätten wohl glauben können. Aber sie glaubten nicht. So mußte es freilich kommen, damit sich Jesaja's Wort erfüllte, welches aber nicht in Willkühr das Zukünftige bestimmte, sondern eben in Voraussicht desselben gesagt ist. Sie konnten nicht glauben, ist hier gesagt, wie 8, 43. So wird denn, von einem „physischen" Nichtkönnen zu reden, kein Recht sein. Sie können nicht glauben, weil sie ihn nicht verstehen. Es sind ihnen fremde Reden, die sie nicht fassen können. Die Rede ist ihnen aber fremd, weil ihnen die Sache fremd ist. Es ist keine innere Verwandtschaft zwischen ihnen und der Sache da. Er mag nun aber diese innere Verwandtschaft, diese Voraussetzung des Glaubens nennen: die Liebe Gottes in sich tragen 5, 42, oder Gottes Ehre suchen 5, 44, oder Gottes Willen thun wollen 7, 17, oder dürsten 7, 37 od. dergl.: immer — das zeigen diese Bezeichnungen unwidersprechlich — ist eine sittliche Voraussetzung damit gemeint. Darnach ist dann leicht zu verstehen, was das heißt, wenn er sie Kinder, nicht Gottes oder der Wahrheit, sondern des Teufels und seiner Art nennt und mit welchem Recht gesagt wird, es sei hier die physische Nothwendigkeit des Dualismus gelehrt (vgl. Hilgenfeld S. 134—157, bes. z. B. S. 150. 152. 155. Annähernd schon Baur S. 88 ff.). Auch ist leicht zu erkennen, warum es heißt, sie können nicht glauben und dergl. Weil sie nicht wollen, muß das ihre Strafe sein, daß sie nun auch nicht können, daß Jesu Wort an ihren Herzen Verstockung, in ihrer Erkenntniß Blindheit wirkt. Denn Jesum, den Herrn, will der Evangelist 12, 40 als Subjekt von τετύφλωκεν und πεπώρωκεν verstanden wissen. Ist es aber eine That Jesu, etwas, was dieser erst ihnen angethan hat, so ist es eine That des Gerichts, der Strafe: denn zur κρίσις gekommen zu sein, damit die Sehenden blind würden, bekennt er selber 9, 39. Wie mag man also da von einem physischen Nichtkönnen, von einem Dualismus reden, den

Jesus vorfindet, da er die Scheidung und das Nichtkönnen doch erst wirkt? Und in wem kann er das Nichtkönnen als Strafe wirken, wenn nicht in den Nichtwollenden? Vgl. auch Hauff Stud. und Krit. 1846 S. 602 ff. und Brückner's Bem. zu den betreffenden Stellen z. B. 1, 5. 8, 43 u. s. w. — Also auf eine That sittlicher Selbstbestimmung ist der Unglaube der Juden zurückzuführen. Glauben sie nicht, erkennen sie ihn nicht, verstehen sie ihn nicht, so kommt das daher, weil sie dieß alles nicht wollen. Damit haben wir zur Erklärung der „unbegreiflich bornirten Mißverständnisse" die richtige Grundlage gewonnen. Denn nicht nur verschließt sich ein Nichtwollender oft eigensinnig gegen ein Wort, dessen Verständniß sich ihm unwillkührlich aufdrängt, sondern wo von vorneherein ein Nichtwollen stattfindet, steigt dann auch die Unfähigkeit oft bis in's Unglaubliche. Von dieser Erwägung aus werden wir uns mit den Mißverständnissen unschwer zurecht zu finden vermögen. Auch gehen sie in der That gar nicht so sehr in's Abentheuerliche, als man hat glauben machen wollen.

Das Wort vom Tempel 2, 19 hätten sie nicht mißverstehen sollen, meint man. Aber wenn Jesus wirklich vom Tempel, den sie sahen, gesprochen hat? Und worauf anders kann sich τοῦτον beziehen? Das Wort ναός verstanden sie richtig, nur was das λύειν und ἐγείρειν wolle, blieb ihnen in seiner eigentlichen Beziehung verborgen. Aber auch den Jüngern. Vor den erfüllenden Thatsachen des Todes und der Auferstehung Jesu konnten sie es auch nicht verstehen. Auch hatte es Jesus nicht dazu gesagt, sondern auf etwas Zukünftiges in der Art der Prophetensprache hingewiesen, was ihnen zum mindesten Bedenken machen sollte. Das Wort vom ναός also haben die Juden so sehr unrichtig nicht verstanden; ob es nicht vielleicht der Evangelist falsch gedeutet, ist eine andere Frage, die später ihre Erledigung finden wird.

Oder sollte des Nikodemus Nichtverstehen weniger begreiflich sein? Schleiermacher, Grimm (Encycl. XXII. 49) und Baumg. Crus. haben ihn allerdings witziger antworten lassen, als er es gemeint hat. Er hat, was er v. 4 sagt, nicht

bildlich gemeint, sondern eigentlich. Aber darum ist es doch nicht so dumm gesprochen, wie etwa Br. Bauer (Joh. S. 86 und 90) glauben machen will, noch weniger aber ist er mit Absicht recht dumm geschildert, damit Jesu Weisheit durch den Contrast um so mehr gehoben würde. Solcher Mittel ist diese doch wohl nicht bedürftig. Eben weil der neue physische Lebensanfang unmöglich ist, dünkt ihm auch der von Jesus geforderte neue Anfang des gesammten sittlichen Lebens unmöglich. Denn jener scheint ihm die nothwendige Voraussetzung von diesem zu sein. Und das hat er nicht aus Unverstand, sondern aus rechtem Verstand gedacht. Aus rechtem Verstand nämlich des Wortes von der neuen Geburt, daß diese nicht eine bloße Aenderung dieser und jener Seite des Menschen, nicht eine „moralische Ausbesserung" sei, sondern ein neuer Lebensanfang im eigentlichsten Sinn des Wortes. Daß er es ernst nahm mit Jesu Worten, das ist seine Bornirtheit. Im Uebrigen vergl. die Erklärung.

Das Mißverständniß des samaritanischen Weibes 4, 11 ff. vermag Br. Bauer durchaus nicht zu begreifen. Es mag uns vorderhand beruhigen, daß es Schweizer „recht gut begreift" (a. a. O. S. 37). Daß das Weib, wenn Jesus, am Brunnen Wasser zu trinken begehrend, von einem quellenden Waßer spricht, das er ihr bieten könnte, die Sache nicht gleich im geistlichen Sinne nimmt, sondern im gewöhnlichen, und es nun in diesem nicht verstehen kann, da sie sich nicht zu denken vermag, woher Jesus dieß Wasser sollte bekommen haben, da er es doch nicht aus diesem Brunnen schöpfen konnte: darüber hat bereits Ebrard Genügendes gesagt (S. 298). Wenn sie aber dann in Jesu Wasser eine Gabe Gottes erkennt, welches immerwährende Genüge und ewiges Leben verleiht, beides eben in ihrem Verstand, wonach sie dieß nach der Art dieses irdischen Lebens beurtheilt, so braucht sie wohl keine weitere Rechtfertigung gegen Br. Bauer's Vorwurf, daß sie „blödsinnig" sei.

Die gleiche Bewandtniß hat es mit der Bitte der Juden 6, 30, ihnen solches Brod, wie er es eben bezeichnet hatte,

allewege zu geben. So viel verstanden sie, daß es eine Himmelsgabe sei und immerwährendes Leben verleihe. Darum begehren sie es. Wenn sie aber dann murren, daß er sich selbst das vom Himmel gekommene Brod nenne, da er doch Josephs Sohn sei 6, 41 f., so thun sie es, weil sie es wie Nikodemus mit Jesu Wort streng nahmen, und sich über den Widerspruch von Josephs Sohn und der Abkunft vom Himmel nicht durch eine Verflachung des Letzteren hinüberhalfen.

Man hat es den Juden verdacht, daß sie Jesu Wort: er werde fortgehn, sie würden ihn suchen und nicht finden und würden nicht zu ihm kommen können, nicht verstanden und an ein Fortgehn unter die διασπορά gedacht haben 7, 35 f. Lücke meint, sie spotten (II. S. 221). Aber warum das ein Spott sein soll, ist nicht abzusehen. Vom Tod können sie es nicht verstehen; das erkennt Lücke selbst. Denn wo bliebe dann das Reich des Messias, der er doch sein will? Sollten sie aber an eine Himmelfahrt denken? Wie war das möglich? und ist dann jenes Bedenken gehoben? Geht er aber fort, und weder in den Tod noch gen Himmel, wo kann er anders hingehn, als zum Land hinaus, also εἰς τὴν διασπορὰν τῶν Ἑλλήνων? Und doch ist ihnen auch das wieder nicht recht denkbar; denn des Messias Beruf ist in Palästina. So heben sie diese Möglichkeit selbst wieder auf und kommen bei der Undenkbarkeit und dem Bekenntniß des Nichtverständnisses an. Hätten sie gespottet, so würde nicht v. 36 auf v. 35 folgen. Das hat Lücke übersehen. Daß sie aber dieß Wort nicht verstehen, darin stehen sie an Verständniß nicht viel hinter den Jüngern zurück, von welchen ganz Aehnliches berichtet wird 16, 17 f.

Ein gleiches Nichtverstehen desselben Wortes ruft jenes Wort der Bosheit hervor 8, 22, in welchem man auch ein „unbegreifliches Mißverständniß" gefunden hat. Denn ein Wort der Bosheit ist es, daß sie nicht bloß vom Tod des Messias, sondern von einem Selbstmord reden, dieser bei den Juden am meisten verabscheuten Sünde. Daß sie ein solches Wort sprechen können, dazu haben sie Möglichkeit wie Anreizung eben

darin, daß Jesu Wort von ihnen nicht verstanden werden konnte.

Zu 8, 52. 57 aber vollends „reine unbegreifliche Vornirtheit" zu sehen, hätte man billig Anstand nehmen sollen. Wenn Jesus seinem Wort die Kraft zuschreibt, über den Tod hinüberzuhelfen, was lag Juden näher, als sein Wort mit dem an die Patriarchen und Propheten ergangenen Gotteswort des A. Bundes zusammenzustellen, welches solche Wirkung augenscheinlich nicht gehabt habe, und von da aus Jesum unerträglich ruhmrediger Selbstüberhebung anzuklagen? Das Wort *οὐ μὴ γεύεσθαι θανάτου εἰς τὸν αἰῶνα* aber eigentlich zu verstehen, lag noch näher, als Jesu Rede von der völligen Genüge und dem ewigen Leben 4, 14. 6, 34. Fuhr er fort, Abraham habe seinen Tag gesehen, so konnten sie das leicht umwenden in den Satz, also müsse er auch Abraham gesehen haben, was doch reine Unmöglichkeit sei, um ihm nachzuweisen, wie er sich in seiner ruhmredigen Selbstüberhebung verleiten lasse, vollen Unsinn zu sprechen. Sie treiben es auf die Spitze; aber selbst zu diesem absurdum, zu dem sie ihn geführt zu haben glauben, bekennt sich Jesus und geht noch darüber hinaus. Was Wunder, daß sie Steine aufheben wider ihn?

So leicht ist der Vorwurf der unbegreiflichen Mißverständnisse in die Erkenntniß und den Nachweis eines wohlbegreiflichen, von dem Standpunkt der Sprechenden aus nothwendigen Nichtverständnisses umzuwenden.

In diesem Zusammenhung bespricht man nun gewöhnlich noch die Stellung, in welcher nach dem 4. Evangelium Jesus zum A. T. zu stehen scheint. Man hat in neuerer Zeit geglaubt, dieselbe als eine rein gegensätzliche bezeichnen zu dürfen (Schweizer. Baur. Hilgenfeld u. s. w.). Ob diese Frage hieher gehöre, kann man zweifelhaft sein. Nach meiner Meinung allerdings, insofern die Darstellung Jesu in dem Maß unwahrscheinlich wäre, als sie uns denselben im Gegensatz zum Judenthum zeigen würde. Aber kaum scheint mir etwas leichter zu widerlegen als dieß. Insoweit diese Ansicht sich auf den Gebrauch von *Ἰουδαῖοι* zu stützen sucht, ist sie schon oben be-

rücksichtigt. Man beruft sich aber auf die Art, wie Jesus vom jüdischen Gesetze u. dergl. spreche. So z. B. Schweizer S. 48. Aber diese Redeweise („euer Gesetz") ist einfach dadurch hervorgerufen, daß Jesus und die Juden einander feindselig gegenüberstehen, und diese Jesu entgegen sich auf das Gesetz berufen. So bezeichnet denn auch Jesus das Gesetz eben als solches 8, 17. 10, 34. 15, 25. Da sich die Juden das Gesetz in besondrem Sinne im Gegensatz gegen Jesus zueignen und als Waffe gegen ihn gebrauchen, so läßt dieß Jesus so gelten, um ihr Argument gegen sie selbst zu kehren. Wenn er aber 13, 34 das Gebot der Liebe ein neues Gebot nennt, so ist das nicht sachlich gegen das A. T. gemeint, als wolle er mit diesem neutest. Gesetz dem alttest. entgegentreten, da dieses Gebot ja auch als die Summe des alttest. erscheint; sondern nur neubegründet und mit einer Lebenskraft, welche ihm vorher abging, erscheint dieß Gebot nunmehr. Denn gleich wie Gott wohl auch vorher die Menschen liebte, und davon im A. T. die Rede ist, aber in der Selbsthingabe Jesu die höchste Liebe erscheint, wie sie vorher unbekannt war (dieß das Thema von Cap. 13 ff.): so erwächst auch den Menschen aus seiner Liebe eine subjective Liebesmacht, wie sie die Erde vorher nicht gekannt hat. Also nicht gegensätzlich gegen das A. T., sondern nur dem Fortschritt der Heilsgeschichte entsprechend ist dieses Wort. Aber in dem *δοκεῖτε* 5, 39 soll ein Verwerfungsurtheil liegen. Das zurückzuweisen ist Sache der Exegese. Diese hat es denn auch nicht unterlassen zu thun (vergl. die Exegeten); und wo sie es nicht that (Euthym. u. A.), wurde Jesu Wort nur als gegen eine Verkehrung der Wahrheit, aber nicht als gegen das der Verkehrung zu Grund Liegende gerichtet erklärt. Es ist eine argumentatio e concessis, nur daß letzteres bestimmt, und so die Meinung der Juden nur mit dieser Beziehung auf ihn und mit der damit gesetzten Correktur anerkannt wird. Damit redet er aber, dächte ich, im Sinn des A. T. selbst und nicht im Gegensatz dazu. Ueberhaupt gilt durchweg, wie gleich das erste Auftreten Jesu beweist, daß er

die Wahrheit des A. T. in Schutz nimmt gegen die jüdische Verkehrung und Verderbung derselben.

Einen eigenthümlichen Weg hat Köstlin eingeschlagen, indem er zwischen dem Gesetz und der Prophetie des A. T. in der Weise unterschieden wissen will, daß zu jenem zwar das Christenthum in Gegensatz träte, diese aber in dasselbe aufgenommen würde und so seine Continuität mit den vorhergehenden geschichtlichen Vorbereitungen vermittelte (vgl. S. 52 f. 129. 131—136). Aehnlich ist die Meinung Baur's S. 314 ff. Aber es ist eine eigenthümliche Unsicherheit, mit welcher Köstlin's Ansicht behaftet ist. Denn ist das Prophetische das Bleibende, so wohl auch das Prophetische im νόμος. Nun aber soll dieser das Negative sein. Wie kann er aber geschieden werden von der Prophetie in ihm selbst? Wie vollends, wenn nicht das oder jenes im Gesetz, sondern dieses selbst durchweg prophetisch wäre? Jesus sagt 5, 46 von Moses, daß dieser von ihm geschrieben. Das versteht nun Köstlin (auch Hilgf. S. 197) bloß von der Weissagung Deuteron. 18, 15. Wenn wir dazu ein Recht hätten. Moses ist Repräsentant des Gesetzes überhaupt (1, 17). So muß also das Gesetz eine Weissagung auf Christus sein. Nicht dieß oder jenes einzelne Wort allein, sondern alle Schrift Mosis ist daher 5, 46 gemeint. Nun aber ist Moses weiter auch Repräsentant des alten Bundes (9, 28). So kann also Jesu Wort dahin ausgedehnt werden, daß die ganze alttest. Schrift ihn zum wesentlichen Inhalt habe. Wenn daher außer Moses nur Abraham (8, 56) und Jesajas (12, 41) speziell genannt werden, so sind diese Beispiele natürlich nicht als Ausnahme, sondern als Beispiele, die das Ganze bestätigen, anzusehen. Dieß wird dadurch noch eine weitere Begründung erhalten, daß ein Psalmwort als ein Wort des Gesetzes bezeichnet wird (15, 25): zum Beweis, wie fern dem Evangelisten oder Jesu eine solche innere Unterscheidung des Inhalts des A. T. gelegen, wie sie Köstlin gemacht wissen will.

Diese Stelle nun scheint Hilgenfeld (S. 207) das Problem am bestimmtesten zu enthalten, welches übrigens im

ganzen joh. Evang. enthalten sei, daß nämlich nach demselben das A. T. und Judenthum ebenso als partikulär und vergänglich wie als universell und bleibend erscheine. Dieser scheinbare Gegensatz wird sich lösen lassen, ohne daß wir zu dem verzweifelten Mittel greifen, das Hilgf. anwendet, den Gott des A. T. für den Demiurgen, den Sohn des obersten Gottes und Vater des Teufels (nach 8, 44) zu erklären, und dem Evangelisten die Ansicht zuzuschreiben, daß besonders in den prophetischen Bestandtheilen höhere Offenbarungen enthalten seien, welche ohne Wissen des Demiurgen den Propheten von der Mutter Sophia oder dem höchsten Gott selber eingegeben wurden. Wo ist im joh. Evang. ein Anhaltspunkt für solche Zersplitterung des A. T.? wo eine Spur einer solchen atomistischen Ansicht? Allenthalben erscheint es als ein Ganzes. (Um einzelne Stellen zu nennen vgl. 13, 18. 17, 12. 19, 24. 36. 7, 38. 42). Und wir haben uns überzeugt, wie das 4. Evang. in seiner ganzen Darstellung des christlichen Gedankens, der Selbstaussage Jesu u. s. w. im A. T. wurzle. Die Begebnisse des Lebens Jesu sind geweissagt (1, 23. 7, 42. 12, 14 f. 13, 18. 19, 24. 36 ff. 3, 14. 20, 9); Jesus sieht in seiner Geschichte alttest. geschichtliche Verhältnisse erfüllt (6, 31. 50. 13, 18. 15, 25. [19, 36.] 1, 52. 8, 56); er sieht sich als Inhalt des A. T. überhaupt an (5, 39. 46) u. s. w. Sollte ich angeben, wo Ideen, Bilder, Allegorien u. s. w. alttest. sind, ich müßte das halbe Evangelium ausschreiben. Jenes Problem aber löst sich durch die Erkenntniß der Heilsgeschichte und ihres Fortschritts, durch welchen Identität und Differenz in ihrem Zusammensein von selbst gesetzt sind. Dieß ist die Aufgabe der biblischen Theologie gegenwärtig überhaupt. Hierin liegt die Lösung der bedeutendsten Fragen. Dieß hat Baumgarten in der Selbstanzeige seiner Apostelgeschichte mit Recht hervorgehoben (Kieler Monatsschrift 1852. Juni). Es gilt die Bedeutung des A. T. für das N. zu erkennen, das Recht jenes an dieses zuzugestehen, und dieß für das Verständniß des letzteren zu benützen.

3. Die Entwicklung der Geschichte.

Man hat in vielfacher Wendung gegen das vierte Evangelium den Vorwurf erhoben, es finde keine Entwicklung in demselben statt. Gleich von vornherein sei Alles fertig. Ohne genügenden Anlaß sei bald nach dem Anfang von Mordgesinnung und Mordversuch die Rede; nur durch das äußerliche Mittel, daß die Stunde noch nicht gekommen sei, werde der Schlag zurückgehalten, zu dem die Hand schon längst sich erhoben habe; und endlich werde die Entscheidung durch eine Thatsache herbeigeführt, von welcher die Synoptiker nichts wissen (Baur S. 283 ff.). Dieß Dreifache wird Gegenstand einer kurzen Erörterung sein müssen.

1) Der Anlaß. — Es fragt sich, ob wohl so frühe, als es vom Evangelisten dargestellt wird, ein Zusammenstoß von solcher Schärfe denkbar ist, wie er von jenem berichtet wird. Da kommt es vor Allem darauf an, sich deutlich zu machen, wie beide, Jesus und die Juden, von vornherein zu einander stehen. Jesus verlangt Anerkennung seiner Person und ihrer Ungewöhnlichkeit; von da aus und um deßwillen soll man dann auch sein Thun und dessen Ungewöhnlichkeit sich gefallen lassen; nur unter dieser Voraussetzung sollte es die rechte Förderung in der Erkenntniß seiner Person und im Glauben an dieselbe schaffen. Umgekehrt verlangen die Juden, daß er durch ungewöhnliches Thun die Anerkennung der Ungewöhnlichkeit seiner Person begründen und wirken solle; nur unter jener Voraussetzung wollten sie sich seine Person und die Ansprüche, welche er in Betreff dieser mache, gefallen lassen. Es ist ein entgegengesetzter Weg, den beide gegangen wissen wollen. Jenes der Weg innerlicher Erkenntniß und frei sittlicher Aneignung; dieses der Weg äußerlicher Wahrnehmung und einer durch sinnenfällige Demonstration erzeugten oder erzwungenen Annahme, welche keinen sittlichen Werth hat. Aber trotzdem geht Jesus auf ihre Forderung ein, nur daß er sie in anderem Sinne befriedigt als sie wollen, so zwar, daß er auch diesem Wege sittlichen Charakter und Werth verleiht. Rechtfertigt nämlich Je-

sus den Anspruch seiner Person durch sein sinnenfälliges Thun, so kommt es eben nur darauf an, welche Bedeutung man demselben gibt, welchen Maßstab man an dasselbe anlegt. Es ist aber Jesu Thun doppelter Art. Entweder wendet es sich als ein richtendes an die Gewissen, und fordert für diese Bedeutung die Anerkennung desselben, damit der göttlichen Heiligkeit seiner Person. Oder es gestaltet sich zu einem σημεῖον seiner δόξα, und will als solches nicht vom Auge des Leibes, sondern von der Aufrichtigkeit des für Göttliches offenen Sinnes erkannt und angenommen sein, und fordert auf diesem Wege die Anerkennung der göttlichen Herrlichkeit seiner Person. Beidem stellen sich die Juden — dieß Wort in dem oben besprochenen spezifischen Sinne genommen — dadurch entgegen, daß sie einerseits nicht ein Thun wollen, das sich richtend und fordernd an das Gewissen wendet, sondern ein solches, welches ihre religiöse Neugierde und ihre jüdische Eitelkeit befriedige; andererseits ein Thun verlangen, welches nicht Offenbarung eines Neuen, Höheren in dem Sinne ist, daß es ein Herr des Alten sei, sondern nur so, daß es mit dem Buchstaben des Alten, sei es Gesetz oder Verheißung, völlig übereinstimme. Diesen gedoppelten Maßstab legen sie nun an Jesu Thun, und sind nun theils von demselben nicht befriedigt sondern erbittert, theils glauben sie es als wider Ordnung und Schrift des A. T. streitend verurtheilen und demgemäß auch gegen Jesus selbst sich verhalten und handeln zu dürfen. — Ist die Lage der Dinge diese, so ist es nicht anders möglich, als daß beide sogleich auf das Schärfste zusammentreffen, sobald Jesus in derartigem Thun sich selber in seiner Wesentlichkeit offenbart.

So ist denn die erste Berührung 2, 13 ff. sogleich ein feindseliges Zusammenstoßen, wenn gleich die Feindseligkeit noch nicht so entschieden heraustritt. Feindselig ist es, weil Jesu Thun ein sittlich richtendes ist, das die Juden nicht ohne weiteres als solches hinzunehmen und sich ihm dergestalt zu unterwerfen gewillt sind; sondern sie verlangen ein wunderbares Thun, das dem Gelüsten ihrer religiösen Neugierde ein Genüge thue. Aber es fehlt diesem Zusammenstoß die

Schärfe der späteren, weil es sich noch nicht um den Buchstaben der göttlichen Offenbarung des A. Bundes handelt. Die folgenden Wunder mildern die Schärfe des Gegensatzes in Etwas. Jedoch daß Jesus solche Wunder nicht thut, ohne zugleich sittliche Anforderungen zu stellen, stößt sie wieder zurück. Und daß er auf diesem Wege nicht sowohl ihre Forderung befriedigt, als vielmehr, daß man ihn anerkennen solle, fordert, erbittert sie.

Ein längerer Zeitraum war inzwischen verflossen. Da war die nächste Begegnung 5, 1 ff. wieder ein feindliches Zusammentreffen, entschiedener und entscheidender als das erste. Wir lesen 5, 18, daß die Juden ihn tödten wollten. Das sei vorgegriffen, das Ende an den Anfang gesetzt und dadurch die Geschichte verdorben. Aber für das erste müssen wir bedenken, daß es unsres Evangelisten Art durchweg ist, das, was geschichtlich heraus- und zum Vorschein kommt, als in seinem Keim bereits vorhanden nachzuweisen. So will er zeigen, daß die Juden nur darum Jesum getödtet haben, weil ihre Gesinnung, sobald sie eine entschieden feindliche wurde, im Grunde sogleich Mordgesinnung war. Wir werden uns aber nicht einmal auf 1 Joh. 3, 15 zu berufen brauchen, um die Aussage hier zu begreifen. Denn es will hiemit allerdings mehr gesagt sein. Denn es heißt zwar nicht, daß sie in äußerer Veranstaltung, etwa gar in gerichtlicher Weise angefangen haben, den Tod Jesu ins Werk zu setzen: — diejenigen, welche den Evangelisten so ausgelegt haben, lassen ihn mehr sagen als er sagen will, und zerstören so freilich den natürlichen Fortgang der Geschichte — sondern wie Baumg. Crus. richtig bemerkt: es wird etwas Fortgehendes bezeichnet; daß sie nämlich von da an darauf bedacht waren, ihm beizukommen und irgendwie Gelegenheit zu bereiten, um ihn beseitigen zu können. Ob nun aber — das ist das Weitere — zu einer so entschiedenen Feindseligkeit bereits genügender Grund gegeben war? Ein doppelter wird angegeben. Zunächst der vermeintliche Sabbathsbruch. Hiefür müssen wir uns der fundamentalen Wichtigkeit erinnern, welche der Sabbath, diese Institution des Schöpfers, als ewi-

ges Zeichen des Bundes zwischen Israel und seinem Volk, für dasselbe hatte, vergl. Exod. 31, 13—17. Am Sabbath sich versündigen, hieß das Fundament Israels und seiner Besonderheit unter allen Völkern angreifen. Wenn wir erwägen, wie weit der Rigorismus der Sabbathheiligung in der nacherilischen Zeit gegangen ist, so ist nur natürlich, daß man Jesu, der mit dem Anspruche auftrat, die Erfüllung des A. Testaments zu sein, eine solche Versündigung, wie man glaubte, weder vergeben noch vergessen konnte. So ist es denn ein vollkommen motivirter Anlaß des tödtlichen Hasses der Juden wider Jesus, der hier berichtet wird, wohl zusammenstimmend mit dem synoptischen Bericht, wonach Jesu nichts so sehr verargt und nachgetragen wurde, als daß er den Sabbath nicht hielt. Denn Matth. 12, 10 ff. Marc. 3, 1—6, Luc. 6, 6—11 finden wir ebenfalls beides, daß ein vermeintlicher Sabbathbruch für Jesu Feinde Anlaß der Verfolgung und daß ihre Gesinnung von vornherein Mordgesinnung und -absicht war. Hiezu kam nun noch seine vermeinte Gotteslästerung, daß er sich dem Vater in seinem Wirken gleichsetzte. Das Anstößige hatte ihnen dieß Wort weniger an und für sich als im Zusammenhang mit seinem Gesetzesbruch. Denn daß er gerade für seine Freiheit vom Sabbathgesetz sich auf ein ungewöhnliches Verhältniß zum Vater zu berufen schien: das war ihnen das Unerträgliche. So bleibt denn immer jener Punkt als die Hauptsache, wenn es sich um den Anlaß der Feindschaft handelt; und wie wir sahen, ist es ein genügender, geschichtlich nur wahrscheinlicher und mit dem synoptischen Bericht ganz übereinstimmender Grund hiefür.

2) Der Fortgang. Im Verlauf der Geschichte nun möchten sie zwar gern sich seiner Person bemächtigen, aber sie wagen es nicht 7, 30. Sie schicken ihre Diener hin; aber diese finden theils die Stimmung des Volkes Jesu so günstig, theils sind sie durch sein Wort selbst so getroffen, daß sie den Muth nicht haben, den Befehl auszuführen 7, 45 ff. Ein neues unerträgliches Wort erbittert sie, so daß sie bereits Steine aufheben; aber Jesus entzieht sich ihrer Erbitterung 8, 59.

Denselben Anlauf nehmen sie 10, 31. Noch aber beherrscht sie Jesu Wort so weit, daß es bloß beim Versuch bleibt, ihn zu greifen 10, 39. So sehr Befremdliches ist in dieser Wiederholung der Versuche nicht, zumal wenn wir bedenken, daß sie in einem engbegränzten Zeitraum stattfinden, und während dieser Zeit Jesus nur vorübergehend in Jerusalem war, so daß durch seine jedesmalige Entfernung diese Angelegenheit ihnen selbst immer wieder ferner gerückt wurde, somit nach natürlichem Gange der Dinge der Haß nur in vereinzelten Versuchen sich äußern konnte, und so mit seinem Gedanken sich vertrauter machte, bis er den Muth des letzten Entschlusses fand. — Nun will allerdings der Evangelist dabei noch zu verstehen geben, daß in dieser Entwicklung der Dinge eine höhere Hand mit gewaltet. Denn nicht bloß hat sich Jesus öfter zurückgezogen, um nicht vor der Zeit die Entscheidung herbeizuführen; sondern es ist als ob die Hand der Feinde selbst wäre zurückgehalten worden, bis sie thun durfte was sie wollte. Dieß spricht sich aus in dem wiederholten οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ 7, 30 8, 20. 2, 4. Von dieser ὥρα heißt es dann von 13, 1 an, daß sie gekommen sei. Man hat das „mechanisch" und „äußerlich" (Baur S. 284) nur darum nennen können, weil man diese Schrift mit fremdem und nicht mit ihrem eignen Maßstab gemessen hat. Denn daß sie von einer göttlichen Leitung im Leben Jesu und von einer gottgesetzten Zeit und Ordnung der Entscheidung redet, sollte nicht verwundern, da sie doch eine religiöse Schrift ist und Heilsgeschichte erzählt. Etwas Anderes aber ist es nicht, wenn sie von einer bestimmten Zeit redet, als daß sie die Fäden der Geschichte Jesu, wenn auch auf Erden bewegt, doch im Himmel geknüpft und regiert sich nicht sowohl vorstellt als weiß und demgemäß darstellt. Sie thut es aber um so mehr, als sie überhaupt von den letzten Prinzipien und vom Himmel auszugehen liebt. Denn gleichwie sie Christum vom Himmel und von Gott ausgegangen weiß, so weiß sie ihn wie in seinem Thun, so auch in seinen Erlebnissen jederzeit abhängig vom Willen des Vaters. Denn wie er, was er thut, erst vom Vater hört, was er Wunderbares

wirkt, vom Vater sich geben läßt (5, 19. 30. 11, 41): so hat es die gleiche Bewandtniß auch mit seinem Erleiden. Wie auch dieses gottgeordnet sei, macht unser Evangelium bemerklich, weil es Heilsgeschichte berichtet, und macht es in besonderem Grade bemerklich, seiner ganzen Anlage entsprechend. So ist also dieß Wort nicht ein äußerliches Hülfsmittel, das der Schreiber mechanisch anwendet, um seiner schlechten Geschichtschreibung dadurch aufzuhelfen, sondern es ist mit Nothwendigkeit in Charakter und Anlage seines Buches begründet. Stößt man sich aber an der Sache selbst, so ist des Verhandelns zunächst ein Ende; denn dann stehen sich verschiedene Weltanschauungen entgegen. Zuvörderst aber gilt es, den Evangelisten nach ihm selber zu messen. Und dann zuzusehen, was er unter diesem Wort verstanden wissen will.

Unter ἡ ὥρα μου versteht Schweizer (d. Ev. Joh. S. 74) die Todesstunde, wie Br. Bauer, Lücke bald die Todesstunde allein (vgl. I. S. 470), bald die Todes- und Verklärungsstunde (II. S. 218); wogegen Baur (S. 117) zu erweisen sucht, daß die Zeit der Verherrlichung damit gemeint sei.

Gehen wir, wie billig, aus von der Stelle, in welcher Jesus selbst zuerst von seiner Stunde spricht, nämlich von 2, 4. Daß er hier nicht so spricht, um sein wunderbares Handeln nur um wenige Augenblicke noch aufzuschieben, wie de Wette und Lücke (z. d. St.) wollen, sollte eigentlich keines Beweises bedürfen. Denn wie würde er dann haben so emphatisch sprechen können, wie er doch thut? Daß aber seine Mutter dann die Diener anweist, seinem Worte zu folgen, thut sie nicht wegen, sondern trotz seiner Antwort (vgl. oben S. 115 f.). Sie geht über seine Worte zurück und hält sich an seine Gesinnung, gleichwie Jesus nicht auf ihre Worte, sondern auf dahinter liegende Gedanken oder Wünsche geantwortet hatte. Er sagt aber οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου aus demselben Grund, aus welchem er sagen mußte τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; Denn er ist jetzt nicht mehr der Sohn Maria's, sondern Gottes Knecht. So zu reden nöthigte ihn dieß, daß er mit seiner Taufe in des

Vaters Dienst und Berufsgehorsam getreten ist und den Geist des neuen Berufs empfangen hat. Das also will und muß er seiner Mutter bemerklich machen, daß er jetzt anders zu ihr stehe denn vordem. Daraus aber folgt, daß, was er jetzt thut, auch ganz andere Bedeutung habe, als was vordem. Was sie meint, konnte er so, wie sie meint, jetzt nur thun, wenn seine Stunde gekommen wäre; d. h. also wohl, wenn sein Knechtesberuf Gottes nicht noch die Gestalt hätte, welche er jetzt noch haben soll. Das, was er gibt, kann er jetzt nur so geben, wie er jetzt gibt; es kommt eine Zeit, da er es anders gibt. Wie gibt er es aber jetzt? So daß er seine Herrlichkeit in σημείοις offenbart v. 11, also noch nicht eigentlicher und vollkommener Weise, wie es einst sein wird, da die Seinen seine Herrlichkeit schauen werden 17, 24. Jetzt offenbart er seine Herrlichkeit, weil im Zeichen, nur so, daß man sie im Glauben zu erkennen vermag. So hat er sie auch hier geoffenbart v. 11. Es zeigt sich aber bald, daß er in jenes Stadium nur übertreten kann durch das Todesleiden hindurch. So wird also im Verlauf der Geschichte in den Begriff der ὥρα dieses Moment mit aufgenommen. Aber nicht als ob nun „die Stunde" die Zeit seines Leidens als solche bezeichnete, sondern wie die Zeit seiner Herrlichkeit, in welche er durch den Tod eintritt, so die Zeit seines Todes, sofern ihn dieser in die Herrlichkeit einführt. Da mag nun bald das eine, bald das andere Moment mehr hervortreten, bald mehr das des Todes wie 7, 30. 8, 20, bald mehr das der Verherrlichung wie 12, 23 ff. 17, 1; denn es ist auch jener der Hingang zum Vater in die Herrlichkeit 13, 1, und damit der Anfang der Freudenzeit und seligen Freudengemeinschaft, weil dann erst die rechte Freude (15, 11) und die rechte selige Gemeinschaft (16, 22) anhebt. Es hat mit diesem Wort eine ähnliche Bewandtniß wie mit dem von der Erhöhung, welches auch durch die geschichtliche Entwicklung doppelseitig geworden ist, da der Gedanke an sich ein einfacher ist. Durch den jeweiligen Zusammenhang erhält aber ἡ ὥρα immer noch seine spezielle Beziehung, welche je an den betreffenden Orten aufzuzeigen ist.

Dieß nun, daß der Gedanke des Zieles, dem Jesus in der Geschichte seines Berufslebens zulebt, dem Schreiber von Anfang an vor Augen steht, daß er das Einzelne damit in Verbindung setzt und unter diesem Gesichtspunkt auch vom Leser betrachtet wissen will, wird man eine mechanische und äußerliche Geschichtschreibung zu nennen kein Recht haben, da sie doch vielmehr nur den göttlichen Pragmatismus der Geschichte bemerklich macht.

3) Die Entscheidung. — Wenn 11, 53 erzählt wird, wie der hohe Rath den Tod Jesu beschlossen habe, so soll das insofern mit den Synoptikern in Widerspruch stehn, daß hier die Auferweckung des Lazarus und die große Bewegung, welche dieses Wunder im Volke hervorgerufen, als Motiv berichtet wird, während davon die Synoptiker gar nichts wissen. Es sei also eine ganz andere Geschichte, welche wir hier vor uns haben. Man hat diesen Gedanken mit großem Nachdruck geltend gemacht (Baur S. 185). Nur hat man gleich dieß eine dabei übersehen, daß bei der Berathung von diesem einzelnen Wunder gar nicht besonders die Rede ist, sondern von πολλὰ σημεῖα v. 47. Es hat die Bewegung in Folge dieses Wunders nur vollends den Ausschlag gegeben, da der Gedanke und Plan schon lange in ihren Herzen lag. Nur daß es ihnen am Ende gar zu arg mit Jesu Thun wurde. (Vgl. Hauff in Stud. u. Krit. 1846. S. 615). Darum hat Ebrard mit Recht hervorgehoben, daß ein Unterschied zwischen Veranlassung und Ursache sei (S. 461). Man hat aber nur deswegen diese Todtenerweckung so sehr betont und als das „wunderbarste unter allen Wundern" (Strauß L. J. S. 152) darzustellen sich bemüht, weil man eine falsche Ansicht von den neutestamentlichen Wundererzählungen überhaupt hat. Man ist der Meinung, als habe Jesus nur jene drei Todten erweckt, welche von den Evangelisten genannt werden. Als ob die Evangelien alle Wunder Jesu registriren wollten, und nicht vielmehr aus der Summe der sämmtlichen einzelne herausnähmen, wie sie es gerade für ihren Zweck und im Zusammenhang brauchen. Was soll aber dann das heißen, daß Jesus dem

Täufer als Zeichen seiner Messianität antworten läßt: die Todten stehen auf Matth. 11, 11. Luc. 7, 22, da doch jeder von beiden, Matthäus und Lucas, nur von einer Todtenerweckung bis dahin erzählt hatten? Ist das aber etwas Charakteristisches für Jesu Berufswirken gewesen, so müssen die Synedristen diese Wunder so gut wissen, als sie die andern πολλὰ σημεῖα kennen, so kann ferner nicht die besondere Wunderbarkeit dieses einzelnen Faktums jenen Beschluß hervorgerufen haben, sondern nur dieß, daß ihnen auch dieser Fall wieder zeigte, wie groß die Zahl der Anhänger Jesu im Volke zu sein, und statt abzunehmen nur immer zu wachsen schien. Diese Thatsache und diese Beobachtung derselben ist aber auf Grund der evangel. Geschichte wohl verständlich und hinreichend motivirt, und damit auch jener Beschluß, auch wenn jene einzelne Todtenerweckung nicht berichtet wird. Denn wenn wir bei Matth. 21, 46 lesen, wie die Pharisäer Jesum gern hätten greifen mögen, sich aber vor dem Volke fürchten mußten, weil ihn dieß für einen Propheten hielt, oder bei Lucas 19, 37, daß ihn das Volk gepriesen habe περὶ πασῶν ὧν εἶδον δυνάμεων und 19, 47 f. 20, 19. 22, 2, wie ihn die Obersten gern gegriffen und getödtet hätten, wenn nicht der Beifall des Volks ihnen ein Hinderniß gewesen wäre: so erkennen wir hieraus dieselbe Sachlage, wie sie Johannes bezeichnet, und wie sie zu bezeichnen ihm jene Todtenerweckung nur passenden Anlaß bietet; und von selbst mußte nach den synopt. Berichten bei den Obersten der Wunsch und Wille nur um so stärker werden, je mehr das Volk ihm zufiel.

Daß aber dieser Entschluß der Obersten nicht etwas Plötzliches, durch die Erweckung des Lazarus erst in ihnen Entstandenes war, das haben wir bereits oben gesehen, wo wir die früheren Erwähnungen der Mordgedanken der Juden besprachen. Wie sollte nun aber der Evangelist Geschichte schreiben, um den Forderungen der Kritiker unserer Tage Genüge zu thun? Zeigt er, wie sehr psychologisch vorbereitet der entscheidende Beschluß des Synedriums war, so verdirbt er die Geschichte, weil er das Letzte bereits an den Anfang stellt. Erwähnt er,

wie es gekommen, daß sich das Synedrium endlich zum entscheidenden Beschluß entschlossen, so ist das nun ein so Neues, daß es nur durch die unmittelbar vorhererwähnte Thatsache motivirt ist, und nicht durch die ganze von lange her sich bildende Sachlage, und somit in Widerspruch mit den andern Berichten steht, welche zwar nicht jene einzelne Thatsache berichten, wohl aber die Sachlage wie Johannes zeichnen; während doch dieser, weil er die Entscheidung bereits in den vorausgehenden Begegnungen und in dem dadurch begründeten gegenseitigen Verhältniß motivirt sein läßt, die Geschichte vernichten, eine wirkliche Entwicklung, also auch eine eigentliche Endentscheidung unmöglich machen soll. Es müßte die Kunst, dem Eigensinn Genüge zu thun, vorher erfunden werden, bevor man hoffen kann, die Einreden gegen die Geschichtsdarstellung unsres Evangeliums zum Schweigen zu bringen.

4. Die Reden und der Dialog.

Die Erkenntniß, daß „das Evangelium ein Werk aus Einem Gusse ist" (Köstlin Joh. Lehrbegr. S. 26) und daß „der dogmatische Inhalt und in den meisten Fällen auch die Form in den Reden Jesu und den von dem Verfasser in seinem eigenen Namen vorgetragenen Lehren vollkommen übereinstimmen" (Ders. S. 24), hat man benützt, um den Reden Jesu die Geschichtlichkeit abzusprechen, und damit auch dem Dialog.

Mit jener Erkenntniß hat es allerdings seine Richtigkeit, und man kann kaum ungeschickter verfahren, als z. B. Frommann, welcher in seinem joh. Lehrbegr. S. 28 f. einen Rangunterschied des systematisch darzustellenden Stoffes in der Art macht, daß er die eigenen Aussagen des Schriftstellers in die erste Reihe stellt, als den „unmittelbaren Ausdruck des joh. christlichen Bewußtseins," den historischen Theil des Evangeliums, in „welchem, soweit er auch dogmatischen Inhalts ist, Johannes nicht die eigene, sondern eine fremde Religionslehre, die Lehre Jesu, vorträgt," in die zweite Reihe. Dadurch kommt dann z. B. der 3te Brief, weil Fr. auch die Briefe dazu nimmt,

in eine wichtigere Stellung als das 17. Cap. des Evangeliums, und eine kurze Anmerkung des Evangelisten wird bedeutender, als die Worte Jesu, welchen die Anmerkung zur Erläuterung beigegeben ist. Solche Verkehrung der natürlichen Ordnung braucht wohl nur genannt zu werden.

Baur hat die Ungeschichtlichkeit der Reden in drei Sätzen begründet. 1) „Reden können nicht historisch sein, welche mit Thatsachen zusammenhängen, welche selbst nicht für historisch gehalten werden können.“ 2) „Reden können nicht historisch sein, welchen, wenn sie wirklich so gehalten worden wären, alle Zweckmäßigkeit des Vortrags und alle Natürlichkeit der Verhältnisse gefehlt haben würde.“ Denn hier sei nirgends herablassende Liebe, überall nur ein richtendes, scheidendes Verfahren; nirgends Belehrung, Befriedigung der sittlich religiösen Bedürfnisse u. dergl., sondern nur Offenbarung der messianischen Größe und Herrlichkeit. 3) Reden können nicht historisch sein, welche ihrem Inhalt nach nur eine Explikation der joh. Logosidee sind. Diese aber „ist eine eigenthümliche, ganz außerhalb des synoptischen Gesichtskreises liegende, in welcher in dem joh. Evangelium von Anfang an ein ganz anderes Subjekt der evangelischen Geschichte gesetzt ist, als in den synoptischen Evangelien“ (S. 297—310).

Diesen Sätzen ist von Andern noch beigefügt worden: solche Reden sind überhaupt gar nicht behaltbar.

Für die Begründung seines ersten Satzes hat Baur freilich eine eigenthümliche Beweisführung. Fragt man ihn, warum die Thatsachen nicht historisch sein können, so sagt er, weil sie unter die Herrschaft einer bestimmten Idee (des Logos) gestellt sind. Dieß aber erkennen wir hauptsächlich aus den Reden, als welche nur die Idee nach ihren einzelnen Momenten ausführen (vgl. z. B. S. 296. 302. 159. 252 u. ä.) Diese Gewißheit nun über die Hauptidee und die dadurch bedingte Tendenz des Evangeliums ist aller Vergleichung der historischen Stücke mit den Synoptikern, also aller Beurtheilung des Geschichtlichen zu Grunde zu legen (S. 256 f.). So ist also um der ideellen Richtung der ganzen Schrift willen, wie sie sich

vor Allem in den Reden offenbart, das Geschichtliche in derselben unhistorisch. Und wiederum weil die Thatsachen nicht historisch sein können, sind es die Reden auch nicht. Die einzelnen Punkte dieser Beweisführung zu besprechen, ist Aufgabe des nächsten Abschnittes. Hier genügte es, den Zirkel aufgezeigt zu haben.

In Betracht der übrigen Sätze gilt es zuzusehen, ob nicht die Redestücke bei aller Gleichheit doch unter sich verschieden, den Verhältnissen angemessen, demnach nothwendig, und behaltbar gewesen seien. Wir betrachten die Redestücke selbst und ziehen daraus unsere Folgerungen.

1) Die Reden des Täufers. Köstlin (Lehrbgr. S. 31) gesteht, obgleich er „die durchgängige Uebereinstimmung" der Zeugnisse des Täufers mit der Sprache und den Gedanken des übrigen Evangeliums behauptet, doch zu, daß jene „durch das eigenthümliche Verhältniß des Täufers zum Judenthum etwas modificirt" seien, und „sich der Vorstellungsweise des Judenthums mehr nähern als im Evangelium sonst geschieht" (S. 38).

Der allgemeine Inhalt zuvörderst seiner ersten Zeugnisse ist seiner Situation und seinem Beruf so angemessen und innerlich nothwendig, daß er anders nicht wohl gedacht werden kann. Denn daß das Synedrium sich um die Sache bekümmert, ist nicht wohl anders zu erwarten. Daß sich der Täufer mit einem alttestamentlichen Worte kennzeichnet und darin den vorbereitenden Charakter der alttestamentlichen Prophetie zusammenfaßt, ist für ihn bezeichnend, als den letzten Propheten des A. Bundes. Daß er es so thut, daß damit zugleich die sittliche Anforderung, welche er an sein Volk und seine Zeit stellte, ausgesprochen ist, stimmt mit der Art, in welcher er bei den Synoptikern mit der Forderung des sittlichen Verhaltens auftritt; dazu vergl. Marc. 1, 2—4. Ebenso übereinstimmend ist, wie er die Verschiedenheit ihrer beiderseitigen Aufgabe bezeichnet (vgl. Marc. 1, 7), und wenigstens ähnlich, wie den Unterschied der beiden Persönlichkeiten. Denn wenn man geltend gemacht hat, es sei nach Joh. der Beruf des Täufers ein

anderer als nach den Synoptikern, da er nach jenem komme um von Christus zu zeugen, nach diesen um auf ihn vorzubereiten (vgl. z. B. Baur S. 108), so hat man übersehen, daß das letztere auch bei Johannes auf das deutlichste steht v. 23; und das erstere auch bei den Synoptikern nicht fehlt, da sowohl die Vorbereitung nicht ohne das Zeugniß sein kann (vergl. Matth. 3, 11 — 13), als auch ein besonderes Zeugniß wohl angedeutet ist (Matth. 3, 14). Und wenn man weiter behauptete, daß von einer Taufe Jesu bei Johannes nichts zu finden sei (Baur S. 108 f.), so hat man abermals übersehen daß das Taufen v. 31 mit dem Beruf des Zeugnisses in ursächliche Verbindung gesetzt ist, und durch die Erwähnung des Taufens das folgende Zeugniß von jener Thatsache der Geistesmittheilung hervorgerufen ist v. 32 ff., daß also beides nach der Absicht des Täufers und des Evangelisten zusammengedacht sein will.

Was aber nun den Unterschied der beiden Personen betrifft, so ist in dessen Zeichnung wenigstens die Aehnlichkeit der beiderseitigen Berichte sehr groß. Das Wort *πρῶτός μου ἦν* geht zunächst über die synoptischen Zeugnisse hinaus. Daß er Jesum als das Gotteslamm bezeichnet, hat seinen Anlaß theils im alttestamentlichem Schriftwort, theils an dem Passahlamm des A. Bundes. Und warum sollte dem Täufer letzteres nicht in den Sinn kommen können? Passah war nahe, und eine Errettung stand bevor, ähnlich jener aus Aegypten, in dieser Aehnlichkeit geweissagt von den Propheten. Oder wollen wir uns mikrologisch daran stoßen, daß der Täufer hier *αἴρειν* gebraucht, während an der entsprechenden Stelle Jes. 53, 4 die LXX *φέρειν* haben? (Köstlin S. 34). Aber das hebräische נָשָׂא übersetzen die LXX doch auch sonst mit *αἴρειν*, *ἐξαίρειν* und dgl. Num. 11, 12. Thren. 3, 27. Exod. 28, 38. Levit. 10, 17 — warum sollte es nicht auch der Täufer thun, dem doch wohl der hebräische Text vorschwebte und nicht die alexandrinische Uebersetzung? Oder ist das verwunderlich, daß er nicht sagt „die Sünden Vieler," weil Jes. 53, 12 *ἔθνη*

πολλά vorkomme und Matth, 20, 28 *ἀντὶ πολλῶν* stehe, sondern die Sünden der Welt (a. a. O)? So gut dasselbe Matthäusevangelium weiß, daß der Messias nicht für Viele, sondern für die Welt gekommen ist, so gut wußte es der Täufer aus dem Wort der alttestamentlichen Prophetie. Daß aber der Täufer hier mit dem den Schülern des Moses ganz unbekannten Begriff des Versöhnungstodes auftrete (a. a. O.), ist eine wunderliche Rede. Denn weder spricht der Täufer hier zunächst von einem Versöhnungstod, noch ist dieß ein den Juden unbekannter Begriff gewesen.

Das Zeugniß von v. 32 an aber ist motivirt und verständlich, wenn Jesu Taufe vorangegangen und der Täufer davon spricht. Baur meint freilich, gerade diese Worte schlößen den Taufakt aus. Aber nicht um der Worte willen meint er es, sondern weil es der Idee nach sein müsse. Denn bei den Synoptikern werde Jesus mit dem Geist erst ausgerüstet, bei Johannes sei er von vorneherein Alles, was er sein soll (S. 107). Nun wird er zwar bei den Synoptikern auch nicht etwas Anderes, als was er von vornherein ist: nämlich der Sohn Gottes. Und wenn nach Johannes der Geist auf ihn herabsteigt und auf ihm bleibt (v. 33 f.), so wird er nach diesem wohl auch ausgerüstet zum Beruf des Sohnes Gottes. Und widerum wenn nach den Synoptikern Jesus den Geist wie eine Taube auf sich herabkommen sieht, warum soll das als äußerlicher Vorgang dargestellt sein, und dagegen das Wort des Täufers bei Johannes, er habe den Geist wie eine Taube von oder aus dem Himmel herabkommen sehen, nur symbolisch und ein Vorgang bloß im Bewußtsein sein (a. a. O.)?

So bliebe denn in diesen ersten Zeugnissen des Täufers zunächst nichts übrig als über ihn hinausgehend, denn das Wort *πρῶτός μου ἦν*. Aber der Satz, in welchem es vorkommt, hat etwas so Abgerundetes, Festes, dabei Paradoxes und doch zugleich sinnlich Bezeichnendes, daß er schwer als nicht ursprünglich gedacht werden kann. Denn hat man an den Sprüchen Jesu bei den Synoptikern oftmals gerühmt, daß sie zum großen Theil ihrer Beschaffenheit nach wegen ihrer

Abrundung und Abgeschlossenheit in sich selbst etwas der verändernden Einwirkung von Seiten der Tradition Unzugängliches und Widerstehendes hätten, so daß diese nur in der Verbindung und Gruppirung der einzelnen Sätze freier schalten konnte, so gilt dasselbe auch von diesem Wort, weshalb es sich denn auch so gleich bleibt v. 15. 30, vgl. 27. Das Paradoxe des Ausdrucks aber paßt gut für die Art des Täufers, und das sinnlich Bezeichnende für die Situation. Denn ὀπίσω μου ἔρχεται will zunächst sinnlich gefaßt sein, daß Jesus als des Täufers Nachfolger in seine Fußstapfen eintrete und zunächst als scheinbarer Schüler hinter ihm drein gehe. Vergl. Bengel zu 1, 15. Als Grund hiefür bezeichnet er Jesu Präexistenz. Woher er nun aber wußte, daß Jesus gewesen, ehe der Mensch wurde? Die Berufung auf Mal. 3, 1, welche Hengstenberg Christol. III. S. 489 f. so sehr betont, wird hiefür nicht ausreichen. Denn wenn gleich dort unter dem אָדוֹן, welcher kommen wird, Jehova selbst verstanden wird (vgl. Hofmann Weiss. I. S. 360. Schriftbeweis I. S. 162), so ist doch nicht gesagt, daß er als Mensch kommen werde. Aus dem Wort des A. T. allein konnte kein Israelite erkennen, daß das Kommen Jehovas mit der Zukunft des zweiten David oder Moses zusammenfallen werde. So wird denn die Idee eines präexistenten Sohnes Gottes zu des Täufers Zeiten nicht „zur Messiaslehre derjenigen Männer gehört haben, welche wie der Täufer sich über die gemeine Volksvorstellung erhoben," wie Lücke meint I. S. 353. Nur aus der Erfüllung wurde das erkannt; vom Täufer also nur aus der göttlichen Mittheilung dieser Erfüllung. Aus der Stellung, welche Jesus ihm, dem letzten Propheten, gegenüber einnehmen sollte, und wiederum, welche allen Menschen gegenüber, und zum andern aus dem besonderen Verhältniß, in welchem, wie ihm aus dem Vorgang bei der Taufe zusammengenommen mit dem Worte Gottes über ihn klar wurde, der Geist zu Jesu stand, erkannte er, daß ein spezifischer Unterschied zwischen Jesus auf der einen, allen übrigen Boten Gottes und allen Menschen auf der an-

dern Seite sei. Daß Jesu Persönlichkeit, die er aus jenem Vorgang erkannte, vermochte, den Geist Gottes in seiner ganzen Fülle wie ein zusammengeschlossenes Ganzes bleibend in sich zu tragen, und nicht in irgend welcher Beschränkung, das lehrte ihn, daß sie selbst ihrem Wesen nach nicht unter das Gesetz menschlicher Beschränkung fallen könne. Also kann sie nicht von der Erde, sondern muß vom Himmel sein; also muß er unbeschränkt gewesen sein, ehe er in der Gleichheit der allgemeinen menschlichen Beschränkung erschien. Das ist es, was der Täufer aus jenem Vorgange schließen mußte, wenn er ihn in seiner Bedeutung verstand. Und warum sollte er das nicht, da ihm durch denselben doch eine göttliche Offenbarung über die Person Jesu gegeben werden wollte? Denn das bekennt er doch selbst, nicht daß er Jesum hier erst kennen gelernt, was man fälschlich darin hat lesen wollen und dann dieß Wort in Widerspruch mit der übrigen evangelischen Ueberlieferung gesetzt hat, sondern daß er ihn jetzt erst auf Grund göttlicher Offenbarung und mit derjenigen göttlichen Gewißheit, welche ihm in seinem Prophetenberufe nöthig war, als den kennen lernte, als welchen er ihn bezeugte. — Vergl. Hofmann Weissagung II. S. 71 f.

So wäre denn hier nichts, was nicht der Täufer hätte sagen können, nichts, was nicht den Umständen vollständig angemessen wäre. Um die einzelnen Worte wird Niemand streiten, wiewohl sie hier zum großen Theil ein so charakteristisches Gepräge und eine so fertige Abgeschlossenheit haben, daß eine Veränderung schwer denkbar ist. Diesem gegenüber wird es wenig bedeuten können, wenn Köstlin daran erinnert (S. 35), daß 1, 26—34 sich ganz innerhalb der I, 5, 6—8, Evgl. 3, 5 — 8 u. s. w. wiederkehrenden Trilogie von ὕδωϱ, αἷμα (ἀμνός), πνεῦμα bewege, welche drei in Eins die μαϱτυϱία θεοῦ bildeten. Denn statt ἀμνός sogleich αἷμα zu setzen, ist willkührlich; eben so willkührlich ist es, daß er gerade ἀμνός und nichts anderes z. B. v. 30 oder 34 herausgreift. Wasser und Geist aber sind durch die Geschichte selbst so nothwendig

gegeben, daß sie gar nicht vermieden werden konnten. Mit solchen Einfällen läßt sich kein kritisches Verfahren begründen.

Etwas anders steht es mit 3, 27—36. Doch in mehreren Punkten trifft dieß Zeugniß mit jenem ersten zusammen. Zunächst in der Stellung, welche der Täufer Jesu gegenüber einnimmt und sich zuweist. Denn wie er sich dort für den untergeordneten Diener des Herrn erklärt, so gleicherweise auch hier; und wie er dort auf ihn hingewiesen von sich weg, so auch hier; und endlich wie er dort die spezifische Besonderheit Jesu hervorgehoben, so hier nicht minder. Nur ist dieß zweite Zeugniß noch stärker. Und muß es wohl sein. Denn inzwischen ist Jesu Zeit angebrochen, während die seine sich zu Ende neigt; so muß er das hervorheben. Und was jenesmal neue, durch die Offenbarung gewirkte Erkenntniß von Jesu Person war, hat sich ihm inzwischen in seine verschiednen Seiten mehr auseinandergelegt: so wird er die Besonderheit Jesu ausführlicher bezeugen müssen, zumal der Anlaß es hier besonders nahe legte. Zugleich aber auch hatte sich inzwischen die Stellung Israels in seinen Vertretern dem Messias gegenüber schon kund gethan: so wird er auch dieß nicht verschweigen. So erklärt sich denn diese Rede, welche man zur festesten Stütze für die Behauptung der Ungeschichlichkeit unseres Evangeliums gemacht hat, wenigstens nach ihren allgemeinen Bestandtheilen.

Der Inhalt dieses Zeugnisses stimmt überein mit dem des ersten; daraus soll der Leser die göttliche Gewißheit des zum Zeugniß berufenen Propheten abnehmen, gegenüber dem vermeintlichen Wissen eines Nikodemus (3, 2), dem Nichtverstehenwollen der Juden und der Unsicherheit seiner Jünger. Aber es ist reicher als das erste; daraus erkennen wir, daß der Fortschritt der Heilsgeschichte für den Täufer nicht ohne Frucht gewesen. Und es ist mehr ausführender, unterweisender Art; denn er spricht es vornämlich seiner Schüler wegen. Einzelne Aeußerungen, welche den Charakter der Ursprünglichkeit an sich tragen, fehlen auch hier nicht, vergl. z. B. v. 29 und 30, Aeußerungen, welche in diesem charakteristischen Gepräge sich leicht erhalten konnten. Doch ist allerdings das Gepräge des Individuellen

in Bild und Ausdruck, des durch die Sachlage vollständig Bestimmten, überhaupt des Ursprünglichen mehr der ersten als der zweiten Hälfte des Zeugnisses eigen. Die letztere verliert sich am Ende mehr in's Allgemeine. Auch läßt sich dieselbe mehr der Unterredung mit Nikodemus und anderen Stellen des Evangeliums vergleichen. Aber doch sind auch in dieser Partie noch hinreichende Anknüpfungen an die Taufe Jesu, das Zeugniß des Vaters und sein eigenes erstes Zeugniß. Wir werden deßhalb nicht einmal mit Lücke sagen, daß von v. 31 an mit der Rede des Täufers die Reflexion des Evangelisten in ununterscheidbarer Weise sich vermischt habe (I. S. 567); sondern wir werden nur sagen, daß im Verlauf der Rede der Evangelist den Täufer mehr in seiner Sprache sprechen läßt. Baumg. Cruſ. hält zwar nicht einmal dieß Zugeständniß für nöthig (S. 137); aber Wendungen wie *ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν*, so nahe der Gedanke dem *πρῶτός μου ἦν* liegt; ferner *ἐσφράγισεν*, *πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ*, *ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον*, obgleich sie keinen Gedanken aussprechen, den nicht der Täufer hätte aussprechen können, haben doch mehr die Form des übrigen Evangeliums, als der mehr bilderreichen Rede des Täufers. Ebrard ist zwar der Ueberzeugung (S. 294 f.), daß der Evangelist immer in des Täufers Sprache denke und schreibe, und damit wäre denn unser Resultat aufgehoben. Aber diese Ueberzeugung werden nur wenige mit Ebrard theilen. Denn es ist zwar gewiß richtig, daß in der Sprache des 4ten Evangeliums eine altteſtamentliche Seele lebt, und nicht hellenische Spekulation sich ausspricht, wie Weiße glaubt (Ev. Gesch. I. S. 98). Aber damit ist nichts Wesentliches für den ein ganzes Menschenleben bestimmenden Einfluß des Täufers bewiesen. Denn wie kurze Zeit war doch Johannes beim Täufer gewesen, bis er sich Jesu anschloß! Und wie äußerlicher stand er zu jenem als zu diesem! Wenn aber von diesen dreien zumal gilt, daß sie in der Weise der alttestamentlichen Prophetie redeten — denn auch von Jesus gesteht es Ebrard zu —, so berechtigt dieß nicht, sondern

verwehrt es zu sagen, der Evangelist habe seine Sprache vom Täufer gehabt. Denn es ist wohl auch ein Unterschied zwischen der alttestamentlichen Art des Bußpredigers und der des Heilands gewesen. Dort ist es die alttestamentliche Sprache selbst, hier die Verklärung derselben; und so ist es auch in dieser Schrift. Darum berührt sich die Sprache des Evangeliums mit nichts so sehr, als mit jener großen Weissagung des alttestamentlichen Evangelisten. So glauben wir denn auch nicht mit Ebrard sagen zu dürfen, der Evangelist gebe „das letzte Zeugniß des Täufers von Jesu in der ursprünglichen Form" (S. 296). Wenn aber Baur meint, wenn man einmal der Subjectivität des Evangelisten Zugeständnisse mache, so sei keine Gränzlinie mehr zu ziehn, durch welche die letzte Consequenz abgeschnitten werden könnte, daß am Ende alles subjektiv d. h. unwirklich sei, so trifft das nicht einmal die Zugeständnisse Lücke's, gegen welche er diesen Schluß richtet (S. 292ff.); noch viel weniger aber uns, die wir die Gedanken ausnahmslos als geschichtlich möglich, somit wirklich finden, und im Ausdruck nur in geringem Maß die Subjectivität des Evangelisten walten sehen.

2) Die Unterredungen Jesu. Die Unterredungen Jesu mit andern sind theils mehr Unterweisungen, theils mehr Streitreden. Beide werden wir nun zu betrachten haben.

Die ersten Worte, welche Jesus mit seinen Jüngern wechselte, 1, 39 — 52, sind so lebendig, kurz und schlagend, in den Verhältnissen so begründet, daß sie nicht wohl anders als ursprünglich sein können. Wie leicht behaltbar sie waren, bedarf keines Nachweises. Es sind die Vorgänge mit solcher Anschaulichkeit gezeichnet, daß anschaulicher nichts zu sein vermag. Wäre diese Partie erdichtet, sie gehörte zu den Meisterstücken dramatischer Geschichtschreibung. Und es soll doch unser Evangelist theils nicht im Sinne gehabt haben (Baur), theils nicht im Stande gewesen sein (Weiße), konkret lebendige Geschichte zu schreiben. Das letztere nun widerlegt sich durch diesen Abschnitt selbst. Was aber das erstere betrifft, so würde sich die Idee, wenn der Evangelist nur diese in fingirter

Geschichte hätte ausführen wollen, ganz anders dargelegt haben, als in so kurzen schlagenden Worten, der Frage und Antwort, der Aufforderung und Begrüßung, der Mittheilung und Ueberraschung, der Benachrichtigung und Voraussage. Es kann ein Schriftsteller wohl auch solches benützen und verweben mit dem Ganzen zum Ausdruck eines Gedankens; aber er wird nicht zunächst, wenn es ihm bloß um diesen zu thun ist, eine solche Form der Darlegung wählen; er müßte denn einen Roman schreiben wollen, in welchem er nicht bloß eine Idee durchführen, sondern auch durch Scheingeschichte unterhalten will. Dieß letzte aber ist bis jetzt noch Niemanden in den Sinn gekommen vom vierten Evangelium zu behaupten.

Im folgenden hat sowohl Jesu Wort an seine Mutter, als jenes Paradoxon im Tempel etwas so Fertiges und in sich Geschlossenes, daß es einer Veränderung in der Tradition nicht zugänglich war. Auch ist sich der Evangelist seiner Ursprünglichkeit so bewußt, daß es ihm ein äußerer Stoff für seine Gedankenthätigkeit ist, mit dem er in keine weitere Beziehung eingehen kann, als so, daß er das Wort entweder versteht oder nicht versteht (2, 22). Wie dieses Wort im Tempel, so tragen, wie Baumg. Cruſ. XXIV. richtig bemerkt, gewiß alle diejenigen das Gepräge der Ursprünglichkeit an sich, von welchen der Evangelist entweder sagt oder andeutet, daß sie damals nicht verstanden wurden, daß sie erst später verstanden worden seien, oder deren Unverständlichkeit er glaubt deuten zu müssen. Vergl. 4, 32 f. 6, 70. 7, 37 ff. 11, 11 ff. 12, 16. 32 f. 13, 27 f. u. ä. Vergl. auch Bleek S. 229 ff. Es müßte denn die Fiktion über das Gebiet des Erlaubten hinaus ausgedehnt werden, wo sie aber dann vollends aufhören würde, für das christliche Bewußtsein unanstößig zu sein. Mit diesen Worten verwandt sind aber viele so ähnliche über unser Evangelium zerstreut, daß diese denselben Anspruch auf Ursprünglichkeit machen wie jene, und mit denselben stehen und fallen. Denn theils wiederholen sich jene, wie das Wort von der Erhöhung oder dem lebendigen Wasser, theils sind sie in unlösbarem Gedankenzusammenhang mit den zunächst stehenden, theils haben viele an-

dere ganz dasselbe Gepräge des Freien, durch den Zusammenhang in dieser Weise nicht geradezu Geforderten, oder des Aenigmatischen, Befremdlichen, Ueberraschenden u. dgl. Vgl. 4, 35 ff. 42. 44. 5, 14, 17. 6, 26 f. 62 ff. 68 f. 7, 6. 33 f. u. s. w. Vgl. Bleek zu 12, 32 f. 7, 37 ff. 21, 17 f. 14, 31. S. 230—239.

Aber diese kurzen Worte wird man noch eher als geschichtlich gelten lassen. Der Verdacht trifft vielmehr die längeren Unterredungen. Allein auch unter diesen wird man keine finden, in welcher nicht ein oder mehrere kurze, schlagende Sätze sich fänden, welche oft themaartig, oder wie die Spitze eines Redeabschnittes, oder wie eine Herausforderung, oder wie ein Paradoxon im Fluß des Gespräches, leicht behaltbar für das Gedächtniß den Halt für die Erinnerung auch der übrigen Theile der Rede oder des Gesprächs bilden mußten, von welchen aus daher das Uebrige nicht unschwer sich nachconstruiren ließ, wenn es je der Erinnerung entschwunden gewesen sein sollte.

Solcher Art sind gleich in dem ersten längeren Gespräch mit Nikodemus der Gegensatz der Anrede des Pharisäers und der Antwort Jesu, dessen Forderung, an welche sich dann das Folgende anlehnt, und das Befremdetsein des Lehrers in Israel. So schlagend folgen die fünf ersten Worte v. 2—6 auf einander, so charakteristisch und so geschlossen dem Gedanken und der Form nach sind sie alle, daß sie gar nicht vergessen werden konnten, wenn sie, was wohl der Fall gewesen sein kann, der Evangelist einmal gehört hatte; mögen sie nun nur die Hauptsätze des längeren Gesprächs gewesen sein oder, was mir wegen des Treffenden und Lebendigen wahrscheinlicher ist, dieses selbst. Denselben Charakter aber weiter tragen v. 8—10; oder vielmehr bis v. 14 geht es in dieser kurzen, entschiedenen, spruchartigen Weise fort. Im Verlauf verliert sich die Rede mehr in das allgemeinere Gebiet der evangelischen Verkündigung überhaupt. Es ist nicht wohl denkbar, daß Jesus nicht dem Obersten, welcher in redlicher Meinung zu ihm gekommen war, das Evangelium von seiner Sendung in die Welt in seinem

allgemeineren Umfang sollte dargelegt haben. Dafür paßte wohl der Gegensatz seiner Person und ihrer Sendung gegen alle andern Lehrer Israels, wie er hier einen vor sich hatte, dazu die Zusammenstellung seines Ausgangs mit seinem Kommen, im Anschluß an alttestamentliche Vorausdarstellung, der Zweck seiner Sendung und ihr wirklicher Erfolg, und endlich der sitttliche Grund in den Menschen für die Verschiedenheit des Erfolgs. Mit dem Letzten, als einer an die sittliche Seite des Hörenden sich richtenden Erinnerung, konnte er dann wohl schließen. Dieß sind denn auch im Allgemeinen die Sätze des Gesprächs. Sie konnten mehr, sie konnten weniger von Jesu ausgeführt werden. Es ist schwer denkbar, daß sie der Evangelist in ihrer ganzen Ausführung sollte mitgetheilt haben. Die relative Selbstständigkeit der einzelnen Sätze scheint auch dagegen zu sprechen. Den wesentlichen Inhalt aber konnte er leicht merken, weil er in seiner Eigenthümlichkeit und Aufeinanderfolge hervorgerufen ist theils durch den Gegensatz der ersten Begrüßung und der Anwort Jesu, theils durch den der Forderung Jesu und des Nichtverstehens des Andern, theils durch den des Lehrers in Israel und der Bestimmung Jesu. So werden wir Baumg. Crus. Recht geben gegen die, welche von v. 16 an den Evangelisten theils allein sprechen lassen (Olshausen), theils mehr (Lücke) oder freier (de Wette) sprechen lassen. Denn warum Jesus sich nicht sollte μονογενής nennen können, ist nicht abzusehn. Ist es, weil der Evangelist zuerst dieß Wort braucht 1, 14, darum sofort dessen ausschließliches Eigenthum (Lücke)? Allerdings würde es Jesus nur diese zwei Male brauchen v. 16 und 18. Aber auch der Evangelist nur zweimal 1, 14. 18 und einmal im ersten Brief 4, 9. Wie kann man also auf eine solche sprachliche Beobachtung kritische Schlüsse bauen! Oder ist es nicht offenbare **petitio principii** und ein Zirkelbeweis, wenn Lücke zu 1, 14 bemerkt, diese Bezeichnung Christi sei dem Joh. ausschließlich eigen, finde sich auch nur in den eingefügten Reflexionen 1, 18. 3, 16. 18, und man könne daran die johanneische Rede zum Unterschied von den Worten Christi erkennen (I. S. 344)

und wenn er bei 3, 16 dann eben aus μονογενής seinen Beweis für den joh. Ursprung der von da an folgenden Worte bildet (I. S. 544)? Oder was ist das für ein unleugbares Factum, mit dem er Scholls Gegenrede als eine nichtssagende zurückweist, weil dieß Wort in unserm Evangelium noch zweimal vorkommt?

Aber wie kann Jesus v. 19 im Präteritum sprechen? Zuvörderst beweist das nichts gegen die Authentie, wenn sich auch dem Evangelisten die Aussage Jesu, es sei unabsichtlich oder absichtlich, in das Präteritum verwandelte. Und dann war für Jesus allerdings die Entscheidung schon gewiß. Denn hiefür hatte er die Vertreter des Volkes bereits genugsam kennen gelernt, wenn wir auch nur an jene erste Begegnung im Tempel denken, und ihre ganze Stellung gegenüber der Verheißung Israels, ihr Verhalten gegenüber dem Täufer und die Herzenskenntniß Jesu (2, 25) außer Acht lassen. Er konnte also nicht minder hievon im Präteritum sprechen, als von einer entschiedenen Thatsache, wie er dann das währende Verhalten zu ihm im Präsens schildert (v. 20 f.). Oder konnte er überhaupt in dieser Weise gar nicht zu einem Juden reden? Daß dieser Alles sofort verstehe, darnach ist seine Rede allerdings nicht eingerichtet. Aber die Worte vom Wasser und Geist zu verstehen konnte Jesus, zumal von einem Lehrer Israels, wohl verlangen, nachdem des Täufers Predigt bereits vorausgegangen. Und wie er damit begonnen, so war die sittliche Bedingung ein verständlicher Schluß. Sind aber im Uebrigen noch nicht alle Sätze ganz verständlich gewesen, so ist zu bedenken, daß auch die Thatsachen des Lebens Jesu, welche von ihm in die Form der Lehre gefaßt ausgesagt werden, noch nicht vollendet sind. Mit dieser ganzen Seite der Lehre Jesu wird es dieselbe Bewandtniß haben, wie es bei einzelnen Sätzen derselben vom Evangelisten ausdrücklich bemerkt wird, daß den Seinen das volle Verständniß erst nach Jesu Tod und Auferstehung aufgegangen sei. Für diese Zeit streut er den Samen seines Wortes.

Wir sehen also, daß Jesu Unterweisung doppelseitig ge-

wesen ist: einerseits nämlich ruhte sie auf der Verkündigung des Täufers, an diese sich anschließend, diese fortsetzend, und auf den Thatsachen des sittlichen Bewußtseins, diese aussprechend oder an dieselben appellirend: beides aber nicht um dessen willen, sondern als wesentliche Vorbereitung und Ermöglichung der Aufnahme des Eigentlichen, nämlich seiner selbst; andererseits aber sprach sie die Thatsache seiner Erscheinung nach ihren verschiedenen Seiten aus, und hatte demnach eine fortwährende Beziehung auf das Zukünftige, worin seine Erscheinung ihren Abschluß und ihr volles Verständniß erhielt. Jene Seite war die allgemeiner verständliche für jeden, dem der Täufer nicht umsonst erschienen war und der die Thatsache des sittlichen Bewußtseins in seiner Gesinnung anerkannte; diese war in dem Maße weniger verständlich als Jesus noch nicht vollendet und der Ausgang, den er nahm, nicht vorauszusetzen war. Führte jene von der israelitischen oder menschlichen Voraussetzung zur Anerkennung der Besonderheit Jesu, so ruhte diese auf der Voraussetzung einer durch den Eindruck der Persönlichkeit Jesu gewirkten theilweisen Anerkennung seiner Besonderheit, um welcher willen man denn dieß Neue, noch nicht ganz Verständliche im Glauben annahm. Schloß sich jene der Sache nach an das Vorhandene an, so that sie es auch in der Sprache, und zwar wegen ihrer eigenen Doppelseitigkeit in doppelter Weise. Theils die Sprache des sittlich richtenden, strafenden und dergl. oder das Zukünftige voraussagenden Propheten, theils die Sprache der die Thatsachen des sittlichen Bewußtseins in kurzen, durch ihre abgerundete Kürze treffenden Sätzen aussprechenden Spruchrede mußte sie sprechen. Die andere Seite der Unterweisung Jesu lehrt das Neue seiner Erscheinung im Anschluß an das Alte. So spricht sie auch in neuer Sprache, sich anschließend an die des A. T., wo dieses evangelische Verkündigung ist. So ist sie ihrer Grundlage nach alttestamentlich, und doch neuer Most in neuen Schläuchen, neue Erkenntniß neu sprachbildend. So unverstanden und doch das Herz treffend Jesu Erscheinung war, so auch diese Sprache; so schlicht nach außen und doch so reich nach innen jene, so

auch diese; so paradox und zum Widerspruch reizend und doch wunderbar ergreifend und Glauben erzeugend jene, so auch diese. Die Sprache Jesu kann nichts als das unmittelbare Erzeugniß seiner Persönlichkeit gewesen sein. Nimmt diese nun eine doppelte Stellung ein, anzuknüpfen an das Alte, sei es israelitisches, sei es menschliches, und in Israel ein Neues zu bringen und zu gründen für die Menschheit der Heidenwelt wie Israels, so muß auch die Sprache doppelter Art gewesen sein. Ist es nun so unglaublich, daß sich verschiedene Evangelisten sollen getheilt haben in diese zwei Seiten der Lehrunterweisung Jesu (gegen Baur's Dilemma S. 294)? Und weiter, sollte er das Neue, was in seiner Person lag, den Geringen des Volks nicht gerade so gut geboten haben als den Schriftgelehrten, da die Voraussetzungen desselben, die alttestamentliche oder die menschliche, jenen eben so eigen sein konnte als diesen? Das wird zunächst zu berücksichtigen sein, wenn es uns für den ersten Anblick befremdlich scheinen könnte, deß der HErr mit dem samaritanischen Weibe nicht viel anders redet, als mit dem schriftgelehrten Rathsmitgliede in Jerusalem.

Man hat diese Gleichheit der beiden Unterredungen in Haltung und Unverständlichkeit des Gedankens vielfach gegen die Geschichtlichkeit unsers Evangeliums benützt. Aber man hat sie übertrieben. Die Art des Gesprächs mit dem Weibe steht um eine Stufe tiefer und ist diesem Weibe viel näher und angemessener, als etwa die zu Nikodemus gesprochenen Worte ihr gewesen wären. Gleich wie das Gespräch von Jesus angeknüpft wird; weiter wie er mit jedem Wort ihr gleichsam ein Räthsel aufgibt, das sie reizen soll, nach Erkenntniß und Besitz des Versprochenen zu verlangen, wogegen Jesu Worte an Nikodemus viel mehr zumuthender Art sind; hierauf wie Jesus wie abspringend vom Bisherigen auf die sittliche Bedingung übergeht, und dann veranlaßt wieder von einem Nächstliegenden auf das neue Wesen der mit ihm anbrechenden Zeit zu sprechen kommt: dieß Alles unterscheidet den Charakter dieses Gesprächs von dem des vorigen in spezifischer Weise. Schon Hug hat

darauf aufmerksam gemacht (II. S. 185), und man hätte das niemals so verkennen oder leugnen sollen, wie man gethan hat.

Was als zu hochgehend für dieses Weib erklärt wurde, ist nur absichtliches Räthselwort. Ahnt sie ein Höheres, und wird ihr Verlangen erregt, so ist die nächste Absicht dieser Worte erfüllt. Ihre weitere Absicht geht auf die Zukunft. Was ihr aber Jesus von der rechten Gottesverehrung sagt, das ist schlicht und plan. Und wie wenig diese Worte für sie vergeblich geredet waren, sehen wir sowohl daraus, daß sich ihr Jesus als den Messias entdecken kann, als aus dem Erfolg des Gesprächs. Vergleichen wir aber die Art der Unterweisung Jesu mit der synoptischen, so trifft sie ganz zusammen mit dieser. Denn wie er z. B. in jenen Gleichnißreden Matth. 13 seine Gabe vergleicht mit einem Samen oder einer Perle oder dergl., Bildern, welche ihm gerade im Gesichtskreis lagen; so nennt er sie hier das rechte lebendige Wasser. Und so entnimmt er auch in den spätern Reden den Anknüpfungspunkt gerne dem Nächstliegenden und stellt sich oder seine Gabe als die Wahrheit desselben dar. Was aber die Haltung und den Ausdruck betrifft, wie wenig sind die Seligpreisungen der Bergpredigt, oder Worte wie das vom Auge als dem Licht des Leibes verschieden von der ersten Hälfte unseres Gesprächs, oder die Unterweisungen über das rechte Beten von der zweiten Hälfte desselben! So findet denn auch Weiße in v. 22—24 und v. 14 das Gepräge der Authentie (II. S. 215). Nur hat dieß Zugeständniß freilich einigermaßen die Art eines Danaergeschenkes. Wie leicht behaltbar aber waren nun die paar Hauptsätze Jesu in diesem Gespräch, das wir uns immerhin weiter ausgeführt denken mögen, wiewohl nach seinem ganzen Charakter, nach dem Vorherrschen des Räthselhaften u. dgl. dasselbe nicht weitläufig gewesen sein kann, sondern mehr aus schlagenden Hin- und Widerreden bestanden haben wird. Nur die letzte Partie v. 21 — 24 war weiterer Ausführung fähiger. Die Frage aber, woher der Evangelist dieß Gespräch erfahren habe, ist eine müßige. Denn aus v. 28 f. sehen wir deut-

lich genug, daß das Weib dieß Gespräch nicht bloß einmal erzählt haben wird.

Anderer Art ist Jesu Rede 5, 17 ff. Hatte er dort mit dem wesentlichen Bedürfniß des Menschen begonnen und von sich nur in so weit geredet, als er die wahre Befriedigung desselben zu bieten vermöge, so ist hier zunächst sein Verhältniß zum Vater die Grundlage seines Selbstzeugnisses, und wie auf jenem Verhältniß sein Vermögen, Beruf und Anrecht beruhe. Damit beginnt jene Reihe der Streitreden mit den Juden, welche sich bis zum 10ten Capitel fortsetzen, und so ziemlich ein und dasselbe Thema behandeln. Um Explikation einer Idee, der Logosidee nämlich, wie man oft gesagt hat (Baur S. 304 ff.), handelt es sich in denselben nicht, sondern Thatsachen sind ihr Inhalt. Die Thatsache zunächst der Person Jesu, nicht die Momente einer Idee, sondern Inhalt und Bedeutung jener konkreten Persönlichkeit, wie sie zu Gott und den Menschen steht: — darum drehen sich diese Reden. Oder sollte das nicht Inhalt der Reden Jesu sein können? Beruht das Christenthum nicht in irgend welcher Lehre, auch nicht in einer bloß subjectiven allgemeinen Bestimmtheit des Gefühls oder der Gemüthsrichtung], welche nur etwa die Vorbedingung für Aufnahme des Wesentlichen und die Folge davon ist, sondern besteht es wesentlich in der Thatsache der Person Jesu Christi: wie wäre Jesu Lehrunterweisung vollendet, wenn er nicht sich selbst aussagte? Das kann nun nicht bloß in kurzen Sprüchen geschehen, sondern dazu gehört auch zusammenhängende Darlegung; und dafür reichen nicht Gleichnisse allein aus, sondern das erfordert eigentliche Rede, wenn auch in bildliche Analogie sich zuweilen hüllend. Dabei aber fehlt es nicht an kurzen scharfen Sätzen, welche die Darlegung einleiten oder zusammenfassen, und durch ihre Beschaffenheit dem Gedächtniß eine bequeme Unterstützung für die Rückerinnerung wurden. Solche Gestalt hat hier nun gleich v. 17, annähernd auch v. 19—23. Dem folgenden ist sie weniger eigen. Aber in dem Maß als das Folgende bloß Ausführung des Vorhergehenden ist, wird es auch den Gedanken nach ursprünglich sein. Die

vorsichtige Bewegung und die Wiederkehr und Wiederaufnahme der Hauptsätze (vgl. früher zur Sprachcharakteristik) ist dann um so mehr Beweis, wie sehr der Schreiber sich bemüht hat, im Kreise der hieher gehörigen Hauptgedanken zu bleiben. Diesen Charakter tragen die folgenden Reden alle. Und wenn wir bei denselben auch die größte Freiheit des Ausdrucks und der Ausführung zugestehen würden, immer würden wir doch auch das Gepräge der Gebundenheit anerkennen und anerkannt fordern müssen, das sie ohne Unterschied an sich tragen. Denn wie c. 5 v. 30 zu v. 19 und 22, v. 25 f. zu v. 21 zurückkehrt — und die genauere Betrachtung der Rede wird später eine noch viel strengere Wiederaufnahme der ersten Gedanken zeigen —, so ziehen sich auch in der Rede zu Kapernaum c. 6 gewisse Hauptsätze, auf welche das Gespräch immer wieder zurückkehrt, von Anfang bis zu Ende durch. Vergl. v. 35. 48. 51. — v. 37. 39. 44. — v. 35. 40. 47. 50. 51. 54. 57. 58. u. s. w. In ähnlicher Weise läßt sich dasselbe bei allen folgenden Reden leicht auffinden und erkennen.

Die eine selbe Thatsache der Person Jesu, sagte ich, sei es, welche hier überall dargelegt werde. Und doch wie mannigfach geschieht es! Denn es ist doch ein ganz Anderes, wenn er von der Freiheit, dem Vermögen und der Anerkennung seines Wirkens, als wenn er von der Frucht der Gemeinschaft seines Fleisches und Blutes; ein ganz Anderes, wenn er von seinem Gottesgehorsam und dem Lohn des Gehorsams gegen Gott und ihn (c. 7), als wenn er von der Selbstgewißheit seines Zeugnisses (8, 12—20), oder seinem und der Juden Ausgang, oder dem absoluten Gegensatz, der zwischen ihm und seinen Gegnern und welcher der Grund ihrer Unfähigkeit ist, redet; etwas ganz anderes, wenn er seinen Beruf im Leben (9, 1 ff.), als wenn er seine Berufsstellung zu den Seinigen und seinen Berufsausgang benennt (c. 10). Es ist die Mannigfaltigkeit der thatsächlichen Verhältnisse, welche mit der Thatsache seiner Person in ihrem Verhältniß zum Vater, zu den Seinen, zur Welt, zu den Juden gegeben sind, welche hier zur nothwendigen Aussage kommt. Ist die Mannigfaltigkeit dieser

Verhältnisse thatsächlich vorhanden, — und in der Thatsache des Christenthums sind wir dessen gewiß —, so mußte sie auch von Jesus zur Aussage gebracht werden in der Aussage seiner selbst. Wie einfach aber ist diese Aussage, wie gering der Kreis der ausgesprochenen Hauptgedanken! Diese Einfachheit bürgt für die Ursprünglichkeit, bürgt, daß es nicht Darstellung selbst erdachter Theologie (Reuß Ideen S. 18), sondern auf Rückerinnerung des Wesentlichsten in dieser Seite der Lehrunterweisung Jesu gegründetes Zeugniß ist. Die Angemessenheit der einzelnen Rede zu Anlaß und Umgebung bürgt, daß sie an den rechten Platz gestellt ist; und endlich die innere Nothwendigkeit der Gedanken und ihrer Folge, daß das Wesentliche der jeweiligen Rede ohne wesentliche Zusetzung oder Weglassung wiedergegeben ist. Dieß nun aufzuzeigen, gehört der Darlegung des Zusammenhangs des Evangeliums selbst an. Aber so viel können wir wohl hier schon bemerken, daß er passend nach einem Werk der Heilung und erfahrenem Angriff deswegen von seinem Wirken, nach einer leiblichen Speisung passend von der geistigen Speise seines Fleisches und Blutes, nach dem Staunen über sein Lehrvermögen passend vom sittlichen Gehorsam dagegen, am Fest der Laubhütten gegenüber der sich steigernden Feindseligkeit der Juden im Gegensatz zum Widerspruch der Andern von der Gewißheit seines Selbstzeugnisses, im Gegensatz zu ihrem über ihren Ausgang entscheidenden Verhalten von seinem Ausgang, im Gegensatz zur trotzigen Verwerfung seines Wortes und seiner Gabe von seinem und ihrem Ursprung und der dadurch gegebenen Bestimmtheit ihres Verhaltens gegen ihn, aus Anlaß einer Blindenheilung von seinem Lebensberuf ein Licht zu sein, im Gegensatz zu den falschen Leitern des Volks von seiner Stellung zu den Seinen spricht.

In der Form des Ausdrucks ist in solchen Reden der Natur der Sache nach größere Freiheit möglich und auch unvermeidlich als in Spruchreden. Wenigstens ganz anderer Art muß sie sein. In diesen sind die Sätze selbst einer Veränderung weniger zugänglich, wohl aber können sie mannigfach unter sich verbunden und in der Geschichtserzählung gestellt wer-

den, weil sie je in sich abgeschlossener sind. Hier ist der Ausdruck des Gedankens selbst, wo er sich nicht in ähnlicher Weise in einzelne Spitzen oder Bezeichnungen (Leben, Licht u. s. w.) zusammengefaßt hat, der Modification unterworfen. Doch ist er immer gehalten theils durch jene Bezeichnungen und Sätze, theils durch die Einwürfe Anderer. Denn als ein äußerer Hebel für die Fortführung des Gesprächs werden diese dann nicht zu betrachten sein, wenn sie aus dem Gedankenkreis und der Beschaffenheit der Betreffenden nicht bloß erklärlich, sondern auch bei demselben unvermeidlich waren. Dieß aber haben wir bereits oben gesehen. In alle dem liegt eine wesentliche Beschränkung für die Freiheit des Evangelisten. Eine andere in dem, was wir oben über den aus dem Inhalt dieser Gattung von Unterweisungen Jesu mit Nothwendigkeit folgenden Charakter ihrer Sprache gefunden haben.

3) Die Abschiedsreden Jesu. Etwas anders wieder stellt sich die Sache, wie mir scheint, bei den Abschiedsreden Jesu im Kreis seiner Jünger. Zwar haben auch diese ihre Anhaltspunkte für die Erinnerung in kurzen, abgeschlossenen Sätzen wie 14, 6. 9. 14. 18. 24. 27 u. s. w., und in Fragen der Jünger 14, 5. 8. 22 u. s. w.; aber die Anknüpfung an gegebene äußere Verhältnisse fehlt in viel höherem Grade als bei den früheren Reden. Zwar der Anfang von cap. 14 ist motivirt durch die ganze Lage, und auch das Bild 15, 1 ff. mag man sich aus der Situation erklären; denn es kann Jesus wohl dadurch darauf geführt worden sein, daß er sich von seinen Jüngern, in deren Mitte stehend (14, 31) rings umgeben sah, wie den Weinstock die Reben umgeben. Denn daß er etwa gerade durch Weinberge gehend daran erinnert worden sei, geht darum nicht, weil diese Reden alle im Zimmer gesprochen worden sind (vgl. Lücke II. S. 624 ff.). Unter den übrigen Meinungen ist die Stiers (V. S. 276) und Bessers (S. 770) von der Beziehung auf das Abendmahl noch immer die einfachste und beste. Aber weiterhin lassen sich derartige Anknüpfungen nicht mehr auffinden. Dazu kommt, daß zwischen den Reden 14—16 eine viel größere Verwandtschaft

ist, als dieß bei den früheren der Fall ist. Denn obgleich jeder Abschnitt seinen besonderen Gedanken hat, ermahnt oder tröstet oder verheißt, vom Verhältniß der Jünger zu ihm und dem Vater, oder unter sich oder zur Welt handelt, so stehn diese Gedankenwendungen einander doch viel näher als die oben wiedergegebenen Reden. Dafür sind diese freilich auch in Einer Situation gesprochen, die früheren bei sehr verschiedenen. Wir haben hier also nur Eine Rede, wie oben die einzelnen sind, nur im Vergleich zu jenen viel ausführlicher mitgetheilt. In demselben Maß wird nun hier die freie Bewegung des Schriftstellers größer sein, als früher. Nicht als ob ihm nicht die wesentlichen Gedanken und ihre Folge gegenwärtig gewesen wären; aber wie er sie ausführt, das nimmt er viel mehr aus sich selbst als bei den anderen Reden; aber doch nur so, daß er, mit seinem ganzen Gedankenleben versenkt in die Gedanken der Abschiedsreden Jesu, aus diesen schöpft, was er schreibt, so daß auch Alles das, was er scheinbar als Eigenes gibt, nicht ihm eigen ist, sondern mit Nothwendigkeit in den Grundgedanken, welche er als die Jesu weiß und in lebendigster Rückerinnerung im Gedächtniß seines Herzens sich bewahrt hat, enthalten, so daß er nur ihren wesentlichen Inhalt auszusagen brauchte, welchen er in jenen schaute. Da mag nun Manches von Jesu in anderer Form des Ausdrucks gesprochen gewesen sein; dem Evangelisten hat es sich unwillkührlich in jene Form gewandelt, welche er entsprechend der Form jener Gattung des Selbstzeugnisses Jesu, die er als wesentlichsten Inhalt der Verkündigung desselben zum Inhalt seines Evangeliums gemacht, diesem eben nun einmal aufgeprägt hatte, weil sein Denken und Sprechen mit derselben in einem Leben steter Rückerinnerung unauflöslich zusammengewachsen war.

Um so sichrer aber werden wir auch bei diesen Reden des freiesten Berichts eines treuen Berichtes sein dürfen, je nothwendiger und einfacher die Gedanken sind. Und das sind sie doch in diesen Capp. in hohem Grade. Denn die erste Hälfte von c. 14 ist auf den ersten Blick eine durch Rede und Gegenrede noch sehr gebundene; die zweite Hälfte dann führt den

einfachen, in dieser Situation nothwendigen Gedanken aus, wie er im Paraklet zu ihnen kommen und sie mit Trost und Friede erfreuen und stärken werde. Dieser Gedanke ist ein in sich abgeschlossener, und damit auch die Rede. Neu hebt sie an c. 15. Und indem er nun aufbrechen will, es ihn aber, wie er so von seinen Jüngern umgeben im Zimmer steht, drängt, es mit dem Bisherigen nicht bewenden zu lassen, sondern noch ein Wort, das sie jetzt brauchen können, ihnen zu sagen: was liegt ihm näher, als von der Gemeinschaft zu reden anzufangen, welche zwischen ihm und ihnen besteht und die sie sich bewahren sollen? Das veranlaßt ihn auszusprechen, wie weit seine Hingebung gehe, und dann auf den Gegensatz der Welt und ihrer Feindschaft überzugehn. Damit leitet die Rede in c. 16 über. Solche Feindschaft müssen sie erfahren nach seinem Abscheiden. Also daß er sie verlassen wird, wird das Nächste sein, wovon er im Folgenden ausgeht. Aber er geht nicht, ohne den Paraklet ihnen zu senden, und dieser wird sie und ihr Verhältniß zu ihm vollenden, das jetzt noch nicht vollendet ist. So schließt sich in einfachster und nothwendiger Weise Gedanke an Gedanke. Wie sollte dieß nicht behaltbar gewesen sein? Wie konnte das nur vergessen werden? Ist es doch mit psychologischer Nothwendigkeit gegeben. Dieß ist aber in höchstem Grade bei c. 17 der Fall. Auf sein Verhältniß zu den Seinen war er vorher zum Schluß zu sprechen gekommen. Hieran schließt sich nun im wunderbaren Gebet die Aussprache jenes innigen Wechselverhältnisses zwischen dem Vater, dem Sohn und den Seinen der gegenwärtigen und aller Zeiten; und die Bitte, daß dieses bewahrt und vollendet werden möge zur Vollendung der innergöttlichen Liebesgemeinschaft des Vaters und Sohnes. Daß dieser Eine Gedanke das ganze Gebet bestimmt, zeigt das oft wiederholte καθώς. Und dasselbe ist uns auch Beweis davon, wie gewissenhaft der Evangelist sich innerhalb des Kreises dieses Grundgedankens zu halten bemüht war.

Was den Ausdruck dieser Gedanken betrifft, so läßt sich in der Art desselben manches Verwandte mit synoptischen Re-

den finden. Jene Vergleichung mit dem Schmerz und der Freude eines gebärenden Weibes 16, 21 hat ganz das Gepräge von jenen Reden, und würde, ohne zu stören, sich unter dieselben stellen können. Wie nahe 15, 20 mit Matth. 10, 23 f. zusammentrifft, hat man von jeher bemerkt. Wir mögen außerdem noch 14, 1 mit Luc. 10, 32; 14, 12 f. mit Matth. 21, 21 f. Marc. 11, 24; 15, 2 mit Matth. 15, 13; 15, 6 mit Matth. 3, 10. 7, 19; 15, 14 mit Matth. 12, 50; 15, 27 mit Luc. 24, 48; 16, 1 mit Matth. 11, 6. 24, 10; 16, 1 und 16, 32 mit Matth. 26, 31; 16, 15 mit jener bekannten Stelle Matth. 11, 27 vergleichen, welche sammt den vorhergehenden Versen regelmäßig als johanneisch lautend angeführt wird. Aber abgesehen von diesen zum Theil äußerlichen Zusammenstellungen vergleicht sich 14, 18 das Bild von den Waisen mit der Bilderrede bei den Synoptikern, wenn etwa bei diesen vom Bräutigam und den Hochzeitleuten die Rede ist (Matth. 9, 15 u. ä.); das Gleichniß 15, 1 ff. mit den synoptischen; die Voraussage, was die Jünger in der Welt zu erwarten hätten, mit den ähnlichen dort; die Ausdrucksform 16, 16 mit ähnlichen änigmatischen Worten bei jenen u. s. w. — Lassen wir aber diese Vergleichungen bei Seite, so ist in diesen 4 Capp. durchweg der Gedanke auf seine allereinfachste Form gebracht, so zwar, daß er sich in anderem Ausdruck gar nicht wohl denken läßt; und dieß ist wohl eine nicht geringe Gewähr, daß wir in dieser Sprechweise die ursprüngliche Art Jesu zu finden haben, welche er gebrauchte, wenn er Gedanken solcher Art aussagen wollte.

Dieß Resultat würde allerdings eine wesentliche Sicherung enthalten, wenn es mit dem Unterschied seine Richtigkeit hätte, welchen Frommann (Joh. Lehrbegr. S. 51) gefunden haben will, daß nämlich die Lehrform des Evangelisten eine schulmäßige, dogmatische, die Jesu dagegen eine populäre sei. Aber kaum bei der Vergleichung des 1. Briefs mit dem Evangelium läßt sich das durchführen, noch weniger bei einer Betrachtung des Evangeliums allein. Denn wie wenig ist es auch hier nur, was als des Evangelisten eigene Lehrunterwei-

sung erscheint! Daß der sogenannte Prolog einen anderen Charakter hat als die Abschiedsreden, ist freilich unläugbar. Dafür will er aber auch mehr Lehrunterweisung als jene sein. Anders wieder als beide Stücke lautet das Zeugniß des Täufers 3, 27 ff. Aber es ist in diesem selbst wieder eine Verschiedenheit zwischen der ersten und zweiten Hälfte. Und ähnlich verhält es sich mit allen einzelnen Redeabschnitten. Die Sache wird sich demnach vielmehr so stellen. Es geht nicht, einzelne Ausdrücke etwa besonders schulmäßiger Art aus dem dem Verfasser ausschließlich zukommenden Stücken herauszuheben und dem etwa bildliche, allegorische Redeweisen aus den Lehrstücken Jesu entgegenzustellen, und hieraus nun einen charakteristischen Unterschied beider Lehrbestandtheile des Evangeliums zu construiren. Denn beides vertheilt sich zu gleichmäßig auf beide Seiten. Sondern es gilt zu beachten und anzuerkennen, daß die einzelnen Reden und Lehrstücke selbst im Ganzen unterschiedlichen Charakter an sich tragen. Ist es aber an dem, daß die Rede des Täufers ein anderes Gepräge hat, als das Gespräch mit Nikodemus; dieses aber wieder verschieden in seiner Art ist von der Unterredung mit der Samaritanerin; mit dieser aber Jesus wieder eingehender und näher tretend spricht, als jene mehr zurückstoßende Art in der Schule von Capernaum ist; in den Streitreden wiederum die Sprache schärfer wird in dem Maß, als sich der Gegensatz steigert; am Ende aber (c. 10) wieder in ausgeführtere Gleichnißrede verläuft, und nur, da der Gegensatz sich wieder schärft, auch in die schärfere Redeweise wieder zurückkehrt; in den Abschiedsreden aber in fast behagliche Ausführlichkeit theils der Ermahnung, theils der Lehrunterweisung, theils der Bildrede übergeht, bis mit der Stimmung auch die Sprache sich wieder zum höchsten Ernst steigert: so läßt uns diese Unterschiedenheit der einzelnen Abschnitte zwar nicht eine Verschiedenheit der Sprache Jesu und des Evangelisten und dadurch eine historische Grundlage des Evangeliums, wohl aber die jeweilige Anknüpfung der Redestücke an bestimmte historische Vorgänge erkennen. Wir nehmen wahr, wie sich in der Erinnerung mit dem speziellen

geschichtlichen Vorgang auch der Eindruck und die Erinnerung des besonderen Charakters der jeweiligen Rede verknüpft hat. Wäre die Rede nur Exposition einer Idee, wie man sagt, daß sie nur Exposition der Logosidee sei (Baur S. 304): sie würde in ihren einzelnen Theilen in viel höherem Grade gleichmäßig lehrhaft sein. Daß sie das nicht ist, zeigt uns, daß sie geschichtlicher ist, als man sie hat gelten lassen wollen, sei es nun, daß man sie zur Exposition einer Idee, oder zur Darstellung der Theologie des Evangelisten gemacht hat (Reuß Ideen S. 18). Hinsichtlich der Sprache beider aber, Jesu und des Evangelisten, müssen wir bekennen, daß sie kaum zu scheiden ist. Aber nach dem bereits bisher Erkannten, verbunden mit dem, was oben über den Charakter des von Jesu geliebten Jüngers bemerkt worden ist, werden wir unter der Voraussetzung, daß dieß Evangelium seine Schrift ist, sagen dürfen, daß er Jesum nicht mehr in seiner Sprache reden läßt, als er selbst in Jesu Sprache schreibt. Von einer Persönlichkeit, welche sich ganz an eine andere hingegeben hat, ist nicht anders zu erwarten, als daß auch die Sprache, in welcher sie die Thatsache der andern Persönlichkeit auf Grund empfangener Unterweisung lehrhaft aussagt, durch die Sprache der andern bestimmt sein werde. Das trifft nun mit dem gut zusammen, daß wir erkannten, wie solcher Inhalt, wie er im vierten Evangelium geboten wird, im Ganzen solchen Ausdruck in der Darstellung Jesu selbst erfordert habe. Nicht als ob nun keinerlei Modification des Ausdrucks stattgefunden hätte. Denn gleichwie es eine beschränkte Individualität ist, in welche das Leben der Persönlichkeit Jesu nach Art derselben eingegangen ist, so verhält es sich auch mit der Sprache. Aber doch ist jene Individualität wesentlich bestimmt durch die Persönlichkeit Jesu. Und wie sich die intuitive Erinnerung des Erlebten dem eignen Leben allmählich assimilirt hat, so ist es auch dort. Aber doch ist das eigne Leben immer ein Leben der stätigen Erinnerung und in derselben gewesen. So zumal wenn er Jesu Reden als Jesu Reden berichten will, vermag er zwar nicht, sie der Modificationen völlig zu entkleiden, die sie im Assimila-

tionsproceß eines langen Lebens erhalten haben; aber doch sind es Jesu Reden, die ihm als ein Objektives, sein ganzes Leben Bestimmendes noch gegenwärtig vor der Seele stehen. Solchen objektiven Charakter haben sie sich für des Verfassers Bewußtsein und in der Erinnerung desselben bewahrt, wenn gleich dieß vierte Evangelium von allen das subjektivste ist.

Nur ein Wort noch erübrigt in Betreff der Bedeutung der Rede und des Dialogs. Denn daß unser Evangelium hieran einen so ungewöhnlichen Ueberschuß über die geschichtlichen Erzählungen hat, ist nicht ohne Absicht. Zwar hat Frommann mit Recht betont, daß die Reden selbst Geschichte sind. Nicht bloß in den äußeren Vorgängen, auch durch die Reden, ja in ihnen bewegt sich die Geschichte vorwärts. Aber es ist doch eine ganz andere Art von Geschichte. Denn für das erste legt sich Christus nach dem, was er ist, selbst dar in diesen Reden, zum andern sehen wir hier die Geschichte des Glaubens und Unglaubens sich vollziehen. Das ist etwas Anderes, als äußere Vorgänge berichten und daran etwas bemerklich machen wollen. Es ist der lehrhafte Charakter des Evangeliums, durch welchen das Uebergewicht der Redeabschnitte herbeigeführt ist. Das führt uns darauf, zu untersuchen, wie sich Thatsache und Idee, wie man zu sagen pflegt, oder Geschichte und Lehre in unserm Evangelium zu einander verhalten.

5. Die Geschichte und die Lehre.

Reuß sagt in seinen Ideen, unser Evangelium berichte zunächst nicht Thatsachen, sondern spekulativ erzeugte Ideen in der Form der Geschichte, in Jesu Reden aufgesucht und nachgewiesen (S. 18). Baur geht weiter und glaubt beweisen zu können, daß von der Idee die Geschichte selbst modificirt, ja zum größten Theil erzeugt sei.

Daß unser Evangelium historisch sei, haben wir bis jetzt zur Genüge gesehen. Aber daß es nicht bloß historisch ist, daß das Geschichtliche einer weiteren Absicht dient, darauf wurden wir nicht minder allenthalben geführt. Historisch ist es so sehr,

daß selbst die Reden ein wesentliches Stück der Geschichte sind, welche in demselben berichtet wird. Und wiederum nicht bloß historisch ist es in solchem Grade, daß einzelne Geschichten gar nicht durchgeführt werden, sondern bloß die Einleitung bilden für eine Lehrunterweisung, welche wiederzugeben demnach als die wesentliche Absicht des Evangelisten erscheint. So ist das Gespräch mit Nikodemus in der Berichterstattung des äußern Vorgangs eigentlich ohne Schluß. In gleicher Weise die folgende Geschichte von dem Streit der Juden mit den Schülern des Täufers. Beide Male, sehen wir, dient der geschichtliche Vorgang einem Andern; er ist Einleitung zum folgenden Zeugniß oder Lehrunterweisung, welche in erster Linie der Absicht des Evangelisten entspricht, das Uebrige dann erst in dem Maße als es dazu in Verhältniß steht. Nicht minder wird uns c. 12 zwar erzählt, wie Griechen begehrt haben, Jesum zu sehen. Aber in wie weit ihnen dieser Wunsch in Erfüllung gegangen, davon wird uns nichts berichtet. Jedoch zeigt uns eben dieser Vorgang, daß jene geschichtliche Unvollständigkeit nicht allzustreng zu nehmen ist. Denn theils sind diese drei Erzählungen die einzigen, bei welchen dieß der Fall ist, und nur 7, 45—52 kann man etwa noch hinzunehmen unter der Voraussetzung, daß die Schlußworte von c. 7 unächt sind; theils sind diese Erzählungen doch nicht so unvollständig als sie scheinen. Denn jene Griechen haben, da Jesus öffentlich zu sprechen begann, ihn doch wohl gesehen. Nikodemus aber ging eben nach empfangener Unterweisung nach Hause, die Worte Jesu schweigend bei sich bewegend. Und mit jenem Juden werden die Schüler des Täufers eben nicht weiter gestritten haben. Besonders erwähnt sind diese Ausgänge aber wohl darum nicht, weil sie auf die Entwicklung der Geschichte Jesu keinen Einfluß ausgeübt haben. Etwas ganz Anderes ist es doch, wenn Jesus mit den Juden zusammentrifft. Hier versäumt der Evangelist nicht anzumerken, welchen Eindruck, günstigen oder ungünstigen, Jesu Worte auf die Hörer gemacht haben. Da dieß nun aber durch das ganze Evangelium gleichartig ist, so sehen wir hieraus, daß diese Seite der Geschichte

hervorzuheben in des Evangelisten Absicht müsse gelegen haben. Er hat es mit Jesu Offenbarung auf der einen, mit Glaube und Unglaube auf der andern Seite zu thun. In wie weit ihm die Geschichte hiefür Angemessenes bietet, berichtet er sie; in wie weit nicht, läßt er sie weg.

Ob er nun aber, wie Baur und seine Schule so zuversichtlich behaupten, nicht eben hiefür die Geschichte gebildet habe, um seinen Gedanken in ein äußeres Gewand zu hüllen? Eben jener Unterschied im Bericht der einzelnen Vorgänge, den wir beobachtet, widerlegt diese Behauptung. Denn warum gibt er dann jenen Geschichten nicht auch einen Schluß, wie er ihn brauchte? warum läßt er sie ohne Schluß? Offenbar nur darum, weil ihm der Ausgang für die Durchführung seiner Absicht ohne weitere Bedeutung war. So hat er also die Geschichte nicht gemacht, sondern genommen, und so weit sie ihm dienen konnte, benützt.

Noch durch eine andere Beobachtung wird dieß bestätigt, durch die nämlich, daß er eine Auswahl gibt. Wir sehen davon ab, daß er es selbst am Schlusse sagt. Es fragt sich, ob es auch wirklich an dem ist. Dieß aber ist augenfällig. Denn warum wird am Schluß des 4. Cap. nicht fortgefahren von seinem Aufenthalt in Galiläa zu berichten, sondern plötzlich nach Jerusalem übergesprungen, obgleich eine ziemliche Zeit dazwischen liegt, und dann wieder nach Galiläa zurückgegangen? Oder vielmehr es wird nicht nach Galiläa zurückgegangen; sondern wir befinden uns ohne weitere Bemerkung bereits wieder in demselben. Denn 6, 1 ist bei ἀπῆλθεν nicht zu ergänzen: von Jerusalem aus, obgleich Lücke und Baumg. Crus. dieser Ansicht sind; wogegen richtig Brckr. Muß doch Lücke selbst bekennen, daß „dieß sehr unbestimmt und in dieser Unbestimmtheit kaum verständlich sei, und namentlich für πέραν Jerusalem nicht der unmittelbare Ausgangspunkt sein zu können scheine, und man eher einen galiläischen Standpunkt am See erwarte" (II. S. 100). So ist es gewiß auch. Und eben so gewiß kann nicht τῆς Τιβεριάδος diesen Ausgangspunkt bezeichnen wollen. Dagegen spricht Alles. Wenn aber Baumg.

Cruſ. ſich dadurch zu helfen ſucht, daß er eine Reiſe durch Peräa annimmt, wonach dann Jeſus unmittelbar von Jeruſalem aus auf das jenſeitige Ufer des Sees gegangen ſei (S. 326), ſo iſt das durch nichts im Texte motivirt, hat denſelben vielmehr gegen ſich. Denn nach dieſem ſteht das *ἀπῆλθεν* und der folgende Vorgang der Zeit nach offenbar ganz nahe beiſammen. Nun hat ſich Jeſus nur während der Feſtzeit in Jeruſalem aufgehalten. Es kann alſo nicht bereits die Paſſahzeit wieder ſein, als er an das jenſeitige Ufer des Sees von Jeruſalem aus zurückgekehrt war. Das wollte man nun freilich ſo zurechtlegen, daß man im Feſt c. 5 das Purimfeſt ſah, welches nur einen Monat vor das Paſſah fällt, ſo daß alſo nach Jeſu Zurückkunft dieſes ganz nahe war (vergl. Hug II, S. 204). Aber es wäre doch gar zu wunderlich, wenn Jeſus zum Purimfeſte nach Jeruſalem gegangen wäre, das keine weitere religiöſe Bedeutung und Charakter hatte, zum Paſſah aber nicht. Das hat beſonders Baumg. Cruſ. mit Recht betont. Hiezu kommt aber noch mehr. Wenn 6, 2 mit Imperfecten geſagt wird *ὅτι ἐθεώρουν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων*, ſo weiſt uns dieß nicht in vergangene Zeiten zurück, ſondern verſetzt uns in die damalige Gegenwart; denn ſonſt würde der Aoriſt ſtehen. Baumg. Cruſ. hätte deßhalb nicht überſetzen ſollen: „weil ſie die Zeichen geſehen hatten, welche er an den Schwachen gethan hatte" (S. 227). Es iſt alſo hier eine Zeit der Wirkſamkeit Jeſu angedeutet. Dieſe kann ſich aber nicht etwa bloß auf die Reiſe beſchränken. Denn da Paſſah ſo nahe war, konnten ihm die Volksmaſſen, auf dem Wege um nach Jeruſalem zu reiſen, nicht in entgegengeſetzter Richtung nachziehen. Und endlich kann man überhaupt ſo nicht ſprechen: er ging von Jeruſalem weg jenſeits des Sees. Sollte es gemeint ſein, wie Baumg. Cruſ. will, ſo müßte es ganz anders lauten. Demnach denkt ſich der Evangeliſt den Ausgangspunkt von *ἀπῆλθεν* in Galiläa dieſſeits des Sees. Hieher alſo ſind wir verſetzt, und zwar in eine Zeit ausgedehnter galiläiſcher Wirkſamkeit (vgl. die Imperf.), wie wir ſie auch 7, 1 angedeutet, aber nicht erzählt finden. Aus dieſer nun

hebt er ein Stück heraus, wohl als einzelnes Beispiel für die Gleichartigkeit des Verhaltens und der Forderungen Jesu hier wie in Jerusalem. Denn es ist dieß Capitel ganz gleichartig den übrigen. So wird also auf diese Gleichartigkeit hingewiesen sein wollen. Also eine Auswahl haben wir, und zwar so sehr, daß die geschichtlichen Mittelglieder gar nicht eingefügt werden. Es wird vorausgesetzt, daß man es gar nicht anders erwarte, als eine Auswahl gleichartiger Stücke zu finden, verbunden wegen der Uebereinstimmung, mit welcher sie Einer Erkenntniß dienen.

Wie sollte aber der Evangelist, wenn er die Geschichte für die Idee seines Evangeliums hätte bilden wollen — ob mehr oder weniger, macht keinen Unterschied —, eine Auswahl haben geben können? Wie sollte er eine ausgedehnte Wirksamkeit andeuten, ohne Weiteres von ihr zu berichten? Man hat die Clementinen vielfach mit unserm Evangelium verglichen und zusammengestellt. Es ist freilich eine etwas eigenthümliche Zusammenstellung. Doch immerhin. Aber wie ganz anders ist bei jenen die Geschichte gemacht, als wir sie hier finden. Die Clementinen sind ein zusammenhängender Roman.

Ist nun aber unser Evangelium nicht bloße Geschichte des Lebens Jesu, aber auch nicht bloße Lehre, und doch auch beides, so ist es eben Geschichte, um etwas zu lehren. Es ist aber nicht irgend eine beliebige Lehre, für welche auch eine andere Geschichte hätte dienen können; sondern das Wesen dieser Geschichte selbst ist die Lehre, welche es darin nachweisen will. Zum mindesten gibt es seine Geschichte so, daß man glauben soll, es sei nicht eine beliebige oder fremde Idee, welche es nur unter der Gestalt dieser Geschichte darlegen will, sondern es sei der Gedanke der Geschichte selbst. Denn selbst wenn man sie für eine Exposition der Logosidee ansieht, so soll doch dieselbe nach des Evangelisten Meinung in Jesu konkret vorhanden gedacht und nicht anderweitig außer ihm gesucht und erkannt werden. Was Inhalt seiner Lehre ist, ist auch Inhalt der Geschichte, und zwar wesentlicher, nicht zufälliger Inhalt der-

selben. Christus und Glaube und Unglaube: dieß bildet den Inhalt beider. Hat er nun darauf hin seine Geschichte ausgewählt und zusammengestellt, so ist die Frage nur noch die, ob er diesen Gedanken auch wirklich in der wirklichen Geschichte gefunden, ob er denselben nicht etwa von auswärts erst hineingetragen hat. Zuvörderst sahen wir: er gibt sich wenigstens den Anschein, als habe er ihn darin gefunden. Er müßte sich denn etwa selbst getäuscht haben. Aber er sagt doch von Christus nichts aus, was uns nicht auf Grund der Wiedergeburt und des neuen Gemeinschaftsverhältnisses zu Gott innere Gewißheit wäre. Aber wir können um der Gegner willen auch hievon absehen. Die ganze Hypothese Baur's, daß der Evangelist seinen Stoff müsse „umgestaltet" haben, weil er ihn einer Idee unterordnet, beruht auf der Voraussetzung, daß er diese nicht aus der Geschichte habe entnehmen können. Denn konnte er dieß, so lag sie in der Geschichte, so konnte sie also in dieser erkannt, konnte auch in dieser dargestellt werden; und es bedurfte nur einer zu diesem Behuf gemachten Auswahl und Zusammenstellung, keiner Umgestaltung. Aber wir sahen bereits, wie geschichtlich möglich und wahrscheinlich, ja zuweilen geradezu nothwendig die einzelnen Reden u. dergl. sind, in welchen doch gerade vorzugsweise die ungeschichtliche Partie unsres Evangeliums bestehen soll. Warum aber nun soll das vierte Evangelium um der herrschenden Idee willen ungeschichtlich sein? Weil es mit den Synoptikern nicht stimmt. Das erforderte nun freilich eine Vergleichung der Geschichte und der Lehre, welches beides jenseits unserer Aufgabe liegt. Vorausgesetzt ist hier, daß die Synoptiker geschichtlich sind. Wenn nun aber auch diese nicht bloß geschichtlich sind, sondern auch lehrhaft? wenn bei ihnen auch die Geschichte einem Grundgedanken untergeordnet ist? und gerade bei Matthäus am meisten, welchen man gern für den geschichtlichsten hält? Denn wenn Lücke (I. S. 158. 202) und Reuß (Ideen S. 12) in den ersten drei nur zufällige Verbindung einzelner Geschichten aus dem Leben Jesu, mit „dem Charakter des Fragmentarischen, zum Theil Zufälligen und

Abgeschlossenen" (Lücke), gefunden haben, so haben sie denselben eben Unrecht gethan. Es ist bereits wiederholt darauf aufmerksam gemacht worden, und am besten scheint es mir Hofmann ausgesprochen zu haben (Schriftbeweis I. S. 122 f.), daß ein und welcher Grundgedanke den einzelnen Evangelien zu Grunde liegt, nach welchem auch bei ihnen der geschichtliche Stoff ausgewählt und geordnet ist. Ist aber dieß der Fall — und die genauere Betrachtung jener Evangelien kann es viel leichter beweisen als widerlegen —, welche Gewähr haben wir dann nach Baur's Grundsatz dafür, daß die Synoptiker geschichtlicher sind als der Vierte? Ist aber der Grundgedanke jener in der wirklichen Geschichte gefunden und nachgewiesen, warum könnte er es nicht auch bei diesem sein? Und ist es hier nicht der Fall, so auch dort nicht. So sitzen wir am Ende mit unsrem Schiff ganz auf dem Sand der Idee. So hätte am Ende die Idee die ganze evang. Geschichte, am Ende also wohl auch die Person Christi erzeugt, und wir wären wieder glücklich bei dem angekommen, wogegen sich Baur doch so entschieden erklärt (vgl. S. 64. 69). Oder sollte Jesu Leben nicht reich genug gewesen sein, um es von verschiedenen in ihm selbst liegenden Gesichtspunkten aus zu betrachten und darzustellen? Vertrug dies eines Sokrates Leben, wie viel mehr dessen, bei welchem jeder einzelne Moment seiner Selbstbezeugung eine Unendlichkeit in sich schloß.

Aber dieß Alles glaubt man dadurch widerlegt zu haben, daß man sich auf die Logosidee beruft. Diese sei eine fremde, auf Jesus erst übertragene, und nach ihren verschiedenen Seiten im Evangelium ausgeführte. Sehen wir aber genauer zu, so finden wir das, was ihre einzelnen Momente sein sollen, in den ersten drei Evangelien auch. Daß er sich Gottes Sohn im eminenten Sinne nennt — wir sehen noch ab vom näheren Inhalt dieser Bezeichnung —, daß er sich also in einem ausschließlichen Gemeinschaftsverhältniß zum Vater befindet, hat, wie Dorner (Christol. I. Einl. S. 79 ff.) gezeigt hat, seine Analogie auch bei den Synoptikern. Ist ein Unterschied der Darstellung Jesu, so wird dieser nicht verwundern, sobald wir wissen, daß der Grundgedanke, welcher in der Geschichte dar-

gestellt ist, ein verschiedener ist. Aber es fehlt doch die Aehnlichkeit darum nicht ganz. Vor Allem muß es auf das stärkste betont werden, daß auch bei den andern Evangelisten Jesu Person absolute Bedeutung hat, sowohl in Bezug auf Gottes Offenbarung, als für das Geschick des Einzelnen, für die ganze Geschichte, für die ganze Welt. Sein Gebiet ist die Welt; er ist der Richter der Welt; an seine Person ist der Ausgang aller Dinge geknüpft. Und dann konnte Matthäus von Jesu einmal so johanneisch schreiben, wie er es 11, 27 thut, so konnte er es auch öfter — wenn er wollte. Denn bloß sagen, diese Stelle stehe allein da in den synoptischen Evangelien, heißt nichts sagen. Ist es nun aber an dem, daß er Sohn Gottes heißt bei den Synoptikern, wie bei Johannes, mag er sich nun selbst so nennen wie dort, oder von Besessenen so genannt werden (Matth. 8, 29), oder von den Jüngern (14, 33), oder vom Centurio (27, 54), oder darauf hin verurtheilt werden (26, 63), oder auf diesen Namen befehlen zu taufen (28, 19); so ist also dieß Wort und diese Erkenntniß den ersten Evangelien nicht fremd. Es aber bei den verschiedenen in verschiedenem Sinne zu nehmen, haben wir kein Recht. Tritt es bei Matthäus nicht so in den Vordergrund als bei Johannes, so hängt dieß eben mit der Absicht und Anlage seines Evangeliums zusammen. Daß er die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung in Jesu aufzeigen will, erleidet wohl keine Einsprache. Daß er ihn deßhalb mehr als „den Propheten des Himmelreichs und Meister der Schrift" (Hofmann Schriftbeweis I. S. 122) darstellt, ist damit von selbst gegeben; denn nach den andern Seiten hin ist die Weissagung in dem damaligen Stand des Lebens Jesu noch nicht zu voller Erfüllung gekommen gewesen. Daß er ihn deßhalb weniger als Gottes Sohn zu bezeichnen Anlaß hat, folgt daraus von selbst und darf darum nicht verwundern; ebenso daß er diese Bezeichnung mehr im Anschluß an das A. T. gebraucht als Johannes. Darin aber stimmt er ganz mit diesem, daß er Jesu Person selbst zum Gegenstand seiner Verkündigung hat. Daß er ihn in speziellere Beziehung und in engeren Kreis gestellt hat, als jener, in Beziehung zu

Israel, während dieser zur Welt, das wird nicht verwundern dürfen, wenn wir erwägen, für welche Leser und darum aus welchem Gesichtspunkt beide Evangelien geschrieben sind. Daß der zweite Gesichtspunkt auch dem Matthäus nicht fremd ist, zeigt sich eben darin, daß die Absolutheit der Bedeutung Jesu, also auch seiner Person bei ihm den Hintergrund bildet, auf welchem Person und Werk des Heilandes Israels sich erhebt. Dieß nun aber, das Ganze und Umfassende, was von Jesu gilt, hat Johannes zum eigentlichen Gegenstand seiner Aussage erhoben (vgl. Hofmann a. a. O. S. 123).

Ist nun aber das Ganze der Bedeutung und Person Jesu auch bei Matthäus vorhanden, als Hintergrund, so werden auch die einzelnen Seiten nicht fehlen. Welches sind die Momente des Logosbegriffs? Daß Jesus das absolute Leben, das absolute Licht ist u. dergl. Wenn wir uns erinnern, daß die Wunder abbildende Bedeutung haben, so haben wir dasselbe auch bei den Synoptikern in Todtenerweckung und Blindenheilung u. ä. Ferner ist an seine Person und an die Mitgliedschaft seines Reiches, das in ihm besteht, das Leben und volle Genüge geknüpft. Denn er ist seines Volkes Sündenheiland Matth. 1, 21. Luc. 2, 11 (vergl. Joh. 4, 42); er gibt volle Befriedigung und Anschaun Gottes (Matth. 5, 3 ff.) und einst das ewige Leben. So ist also Leben verlieren und gewinnen an seine Person geknüpft (Matth. 10, 39); ingleichem die wesentliche Gotteserkenntniß (Matth. 11, 27). — So liegt vielleicht etwas Weiteres in der Logosidee, was im Evangelium selbst gar nicht zur besonderen Aussage käme? Es wird am Ende nichts genannt werden können, als die Präexistenz. Diese ist nun allerdings bei den Synoptikern nicht gelehrt. Aber wenn wir erwägen, was sie mit ihren Evangelien wollten, daß sie doch nicht Alles und Jedes, das sie von Jesu wußten, sagen wollten, sondern nur das Besondere, das sie sich vorgesetzt hatten, so werden wir auch leicht erkennen, daß sie nur darum nicht speziell davon reden, weil sie keinen Anlaß, keinen Beruf in ihrer Schrift dazu hatten. Daß sie aber durch ihre Darstellung geradezu ausgeschlossen sei, müßte erst noch

bewiesen werden. Die Stellung, welche sie Christo in ihren eschatologischen Lehrstücken anweisen, fordert die Präexistenz mit Nothwendigkeit. Und Stellen wie Matth. 22, 42 ff. deuten sie an. — Oder sollte Johannes bloß das Wort Logos anderwärts entlehnt haben, zum Inhalt aber ihm keinen andern gegeben haben, als was die evangelische Verkündigung ohnedieß von Jesus aussagte? Ist der Ursprung der Logosidee ein fremder, wie man immer und immer wieder sagt, so kann es nicht wohl fehlen, daß mit dem fremden Wort und Gedanken auch fremder Stoff in den Kreis der evangelischen Anschauung von Christus sollte gekommen sein.

Lücke fordert für die Erklärung von λόγος mit allem Nachdruck den geschichtlichen Weg. Es kommt darauf an, wie man dieß versteht. Bezieht sich das Geschichtliche zunächst auf die Seite der Thatsache der Heilsoffenbarung, und auf die Lehre nur insofern, als sie auf Grund des Fortschritts der Geschichte und als lehrhafte Ausdeutung derselben selbst auch fortschreitet, so wird es damit seine volle Richtigkeit haben. Das ist aber auch allein die richtige Weise, in der man von einer geschichtlichen Entwicklung der Lehre sprechen, und allein der richtige hermeneutische Canon, nach welchem man dieselbe aufzeigen und darstellen kann. Lücke aber will mehr. Er redet von einer dogmengeschichtlichen Entwicklung der Begriffe im A. T., welche er nicht als Produkt des Fortschritts der Heilsgeschichte selbst erachtet, sondern als unabhängig von derselben. So tadelt er denn z. B. an Calov und Bengel, daß sie auf diese biblische Dogmengeschichte keine Rücksicht genommen hätten (I. S. 645). Aber noch weiter gehend schließt er nun auch noch die ganze außerbiblische Ideenentwicklung und Zeitanschauung ein in das Ganze des historischen Prozesses, in Zusammenhang mit welchem die neutestamentliche Logosidee betrachtet werden nicht bloß dürfe, sondern müsse. Warum dann aber bloß diese und nicht auch andere, paulinische Begriffe und Anschauungen, ist freilich nicht klar. Denn so unterrichtet in dem, was Zeitanschauung und -bildung war u. dgl. als Johannes, war doch Paulus sicherlich auch. — Es stehen hier

also verschiedene hermeneutische Canones von vorneherein einander gegenüber, und ich kann den Lücke's nicht anders als für unberechtigt halten. Denn wenn ich auch nicht mit Coccejus u. a. sage, daß die Apostel verpflichtet waren, ut nihil extra Mosen et Prophetas dicerent, so muß ich doch sagen, daß ihre Heilslehre nur Produkt, weil lehrhafte Aussage der Heilsgeschichte ist. In dem Maß als diese über Moses und die Propheten hinausgegangen war, that es auch jene; aber nicht über die Gränzen dieser hinaus. Ich scheue mich deßhalb nicht Carzov Recht zu geben, zwar nicht aus seinem dogmatischen Grund quia obstat concursus *θεόπνευστος*, sondern wegen jenes hermeneutischen Canons, wenn er sagt: scripsisset Joannes ita omnino, si vel nullus etiam Plato, aut Philo nullus, unquam aliquid de Logo expossuissent, fuissentque inter vivos, obgleich Lücke darin „wenig Lust zu einer gründlichen historischen Methode" findet. Wenn man aber von einer läuternden Aufnahme und Verklärung des Hellenistischen in diesem Zusammenhang spricht (Seiffarth Spezialcharakteristik S. 47 u. ö.), so ist damit im Wesentlichen nichts Anderes gesagt, als was Lücke will. Denn beschränkt man es bloß auf die Form der Darstellung, so übersieht man, daß der Evangelist das Wort ohne alle modificirende Erklärung braucht, es also in dem Sinn verstanden haben will, in welchem es in dem Gebiet verstanden wurde, welchem er es entnommen hat.

Fragen wir nun bei Lücke nach dem nächsten geschichtlichen Zusammenhang, so nennt er uns Philo als den, dessen „Darstellung der Logoslehre so viel Erklärung und Zusammenhang für die johanneischen Sätze darbiete, wie keine frühere und keine andere" (I. S. 290.) Jedoch unmittelbare Benutzung Philo's will er gerade nicht behaupten. Er sollte aber vielmehr sagen, sie ist unmöglich. Denn Philo lebte nicht vor dem Evangelisten, wenn dieser, wie doch auch Lücke will, der Apostel ist, sondern mit ihm gleichzeitig. Mit Baumg. Crus. aber anzunehmen (Comm. Einleitung L.), Apollos habe Philo's Lehre nach Kleinasien in die näheren Kreise des

Apostels gebracht, ist allzu willkührlich, und schon darum ohne Nutzen, weil der Evangelist nicht blos für diese, sondern für weitere Kreise schrieb, und bei diesen voraussetzte, daß sie seine ersten Worte unmittelbar verstehen würden. Daß aber die Logoslehre zu Johannes' Zeit außerhalb Alexandria's nicht verbreitet gewesen, sagt uns Baumg. Crus. selbst (a. a. O.). Lücke geht deßhalb weiter zurück, indem er Philo's Lehre als nicht originell, wie er behauptet, von diesem loslöst und als bereits vor ihm vorhandene Anschauung behauptet. Wenn nun aber zwischen Johannes und Philo eine bloße Wortübereinstimmung herrscht und nichts weiter? Für's erste ist von einem Unterschied zwischen ἐνδιάθετος und προφορικὸς λόγος beim Evangelisten keine Spur. Zum Andern gewinnt Philo den λόγος nicht von Gott, sondern von der Welt ausgehend. Er ist ihm die Zusammenfassung und darum Ort nnd Quell ihrer Ideen. Das ist dem Evangelisten fremd. Ferner ist zwischen dem realen wirksamen Gedanken Gottes, wie bei Philo, und einer Person ein wesentlicher Unterschied. Weiter kennt Philo keine menschliche Erscheinung seines Logos, noch weniger eine Menschwerdung Gottes. Und diese Lehre mit der messianischen Hoffnung Israels in Zusammenhang zu bringen, ist er weit entfernt. Denn diese ist ihm kein lebendiges Moment seiner religiösen Anschauung mehr. So fehlt es also an den wesentlichsten Stücken der Uebereinstimmung zwischen der philonischen, oder sei es überhaupt alexandrinischen Logoslehre und den johanneischen Aussagen. (Vgl. Dorner Christol. I. S. 50 und Brckr bei de W. S. 4 f.

Allerdings ist Philo's Logoslehre nicht ohne Zusammenhang mit der sog. Weisheitslehre des A. T. Zwei Thatsachen sind es, von welchen alle alttestamentliche Erkenntniß zunächst ausging: die Weltschöpfung und die Erwählung Israels. Auf der zweiten Thatsache ruht alle Prophetie; an dieselbe knüpft das N. T. an. In den von diesem Punkt aus sich ergebenden Kreis von Erkenntniß wird Alles aufgenommen, was jener anderen Thatsache an Erkenntniß entstammt ist. Im Partikularismus ist aller Universalismus uranfänglicher An=

schauungen beschlossen und aufgehoben; in das Licht des Verhältnisses Jehova's zu Israel wird alles gestellt, was über das Verhältniß von Gott und Mensch oder Welt überhaupt erkannt worden war. Diese letztere Erkenntniß hat aber noch eine andere Richtung genommen. Hiob und Proverbien stehn nämlich ganz auf dem Gebiet, dessen Grundlage die Thatsache der Schöpfung bildet. Zeigt jenes die Ungenüge dieses Verhältnisses Gottes des Schöpfers zum Menschen ohne persönliche Selbstbezeugung Gottes für die befriedigende Lösung der ethischen Probleme dieses Weltlebens, so lehren diese Gottes Weisheit d. h. Schöpfungsgedanken in der Natur erkennen und leiten daraus die praktische Lebensweisheit des Menschen ab, so zwar daß diese Erkenntniß in ihrer Reinheit gesichert ist dadurch, daß sie unter dem Richtscheit des spezifisch Israelitischen gehalten ist. In diesen Schriften ist eine Entwicklung, deren Repräsentant in einer frühen Zeit z. B. Melchisedek ist, bewahrt, indem sie in den Kreis des aus Abrahams Lenden gekommenen Volks aufgenommen ist. Aber daß es in Israel ein auf die Thatsache Gottes des Schöpfers gegründetes Wissen gegeben hat, welches sich von der Norm des Israelitenthums emancipirte, zeigt Salomo's falscher Universalismus. Denn in einem solchen werden wir die Grundlage dessen zu suchen haben, was uns von seiner Abgötterei berichtet wird. Indem dort Elohim und nicht Jehova die Grundlage bildete, war von selbst die Berührung mit dem Ethnischen gegeben. Denn den Elohim hatte Israel mit den Völkern gemein. Diesen Weg über die Gränze Israels d. h. der Heilsgeschichte hinaus in das Gebiet der Heidenwelt, welchen diese andere Richtung der Weisheitslehre einschlug, betrat der Alexandrinismus. Daraus nun ist auch der philonische Logos entstanden. Er wurzelt wesentlich in dem ethnischen Problem des Verhältnisses Gottes zur Welt, und nicht in der Heilsgeschichte. Der joh. Logos aber will nur von der Heilsgeschichte aus verstanden sein; denn nur von dieser aus ist das ganze Evangelium gedacht, wie das N. T. überhaupt. Denn das N. T. knüpft nicht an die Schöpfung, sondern an Gottes Offenbarung in Israel an. Israel ist seit

der Erwählung die privilegirte Form der Religion und Offenbarung und die Grundlage der Gemeinde. Und ferner die Bibel ist ein Organismus, von welchem man einzelnen Theilen nicht eine Beziehung auf Fremdartiges geben darf.

Mit dem oben Gesagten würde sich auch vertragen, was Zeller Jahrbb. 1852. 2. S. 297 ff. über den Zusammenhang des philonischen Logos mit der stoischen Philosophie sagt, in welcher der λόγος, als die weltbildende Kraft, als die Weltordnung eine große Rolle spiele u. s. w. Bei der ethnischen Richtung, welche der Alexandrinismus eingeschlagen hatte, ist solche Berührung und Herübernahme leicht möglich. Jedenfalls aber bestätigt sich uns durch obige Auseinandersetzungen nur um so entschiedener die fundamentale Differenz der alexandrinischen Logoslehre und der johanneischen Darstellung. Obendrein hat nun der Evangelist nicht einmal eine Logoslehre.

Diese hat man nun, wenn auch vielleicht sonst nicht im Evangelium, so doch wenigstens im sogenannten Prolog finden wollen. Denn man rühmte es als Enthaltsamkeit des Historikers, daß er sein eigenes Theologumenon vom Logos nicht Jesu in den Mund legte, sondern es auf die Einleitung beschränkte. Sein Evangelium soll eine Verkündigung Christi sein, nichts weiteres. Dieser Absicht wird wohl auch der grundlegende Anfang dienen. Denn damit wir in Jesu den Christ sehen, den Sohn Gottes: dazu ist Alles geschrieben. Also nicht irgend welche beliebige Lehre, sondern eine Person stellt er lehrhaft dar; wie es denn auch Glaube, also ein persönliches Verhältniß zur Person Jesu Christi ist, was er mit seiner Schrift abzweckt (20, 31). Jesus Christus nennt er den, welchen er lehrhaft verkündigt, seitdem er 1, 14 gesagt hat, daß er Fleisch geworden, daß er in's Fleisch gekommen sei. Wenn er nun vorher von einem Logos sagt, so wird das nun nicht ein Mittelwesen zwischen Gott und Welt sein wollen, sondern eine Bezeichnung für den, welcher als Menschgewordener Jesus Christus heißt. Christus, der Inhalt seines Evangeliums, ist es, welchen er mit dem Worte Logos bezeichnet. (Vgl. Hofmann Schriftbeweis I. S. 101 f.) Also nicht von der Lehre

über ein Mittelwesen, genannt Logos, geht er aus und auf Christus über, zeigend, wie dieß zu Christus etwa geworden sei od. dgl.; sondern Christus ist sein erster Gedanke, und von diesem berichtet er grundlegend, bevor er geschichtlich ausführend von ihm berichtet. Gehen wir aber von v. 14 rückwärts, so wird dieß noch evidenter. Denn wenn er spricht von einem Glauben an seinen Namen v. 12, von einem Kommen in die Welt und Aufnahme und Nichtaufnahme v. 9 ff., von einem Zeugniß, das der Täufer über das Licht abgelegt hat v. 6 ff.: wen anders kann er meinen als Christus? Wie er nun diesen Christus Licht nennt oder Leben, so nennt er denselbigen auch Logos. So wenig man nun wegen jener Bezeichnungen sagen kann, der Evangelist gebe eine Lehre vom Leben oder vom Licht, so wenig wird man sagen dürfen, er gebe eine Logoslehre. Und was ist es denn, was er von diesem, den er mit Logos bezeichnet, aussagt? Es ist nicht Exposition einer Lehre, sondern geschichtlicher Bericht. Geschichtlich ist die Form der Rede von v. 1 an, geschichtlich ist die ganze Einleitung gehalten und gemeint. Denn eine geschichtliche Thatsache ist es, um deren Aussage es ihm zu thun ist: Christus ist in's Fleisch gekommen. Aber wie alle Geschichte in seinem Evangelium, will er auch diese Thatsache nicht als bloßen historischen Bericht, sondern als Lehraussage geben. Was mit diesem Christus uns im Fleisch erschienen sei, will er lehren. Das muß er dadurch, daß er zeigt, was es um diesen Christus sei, der in's Fleisch gekommen ist. Dieß aber wieder glaubt er dadurch am besten zu erreichen, wenn er der geschichtlichen Thatsache seiner Erscheinung auf Erden gegenüberstellt seine vorhergehende Existenzweise und seinen Ausgangspunkt. Also vom Gegensatz des Feischgewordenen geht er aus, um diesen selbst lehrhaft auszusagen. Das ist aber doch nicht Exposition einer für sich seienden und gültigen Idee, sondern Geschichte lehrhaft verkündigt. Wenn man nun zusammenhält unsern Evangelisten, welcher Christum lehrt, den in's Fleisch gekommenen, und in diesem Zusammenhange ihn auch mit dem Worte Logos bezeichnet, welches Wort er fallen läßt, sobald

er ihn als in's Fleisch gekommenen verkündigt hat, und Philo, welcher aus hebräischen und hellenischen Elementen gemischt eine Lehre sich gebildet hat von einem gewissen Mittelwesen, zwischen ideeller Realität und persönlicher Existenz unsicher hin und her schwankend, welches er Logos nennt: was ist zwischen beiden Darstellungen weiter für Aehnlichkeit als das Zusammentreffen des Worts?

Die Frage nun aber, wo er dieses Wort her habe, wird zusammenfallen mit der andern, welche Bedeutung es habe. Denn er wird nicht irgendwoher eine Bezeichnung entlehnen und ihr eine ganz andere Bedeutung geben. Denn entlehnt er die Bezeichnung, so thut er es doch bloß, weil sie bekannt war; und gibt er ihr keine nähere Erklärung bei, so unterläßt er dieß, weil das Wort seinen Lesern selbstverständlich war. So muß er sie also auch in dem Sinn gebraucht haben, in welchem sie seine Leser kannten. Diese Frage nun aber gehört nicht hieher. Uns ist es genug, gesehen zu haben: es ist nicht die philonische Lehre vom Logos, welche er an die Spitze seines Evangeliums stellt, und es ist überhaupt keine Logoslehre, die er behandelt, sondern Christus, den er lehrhaft aussagt. Ist es aber Christus, von dem er redet, auch wo er ihn Logos nennt, so ist es also keine fremde, in die Geschichte erst eingetragene Idee der Lehre, nach welcher er die Geschichte modificirt hätte. Und damit fällt jene Voraussetzung Baur's, von welcher aus allein sein Vorgeben zu Recht bestehen könnte, daß die Herrschaft der Idee nothwendig auf die Geschichte umgestaltend hätte einwirken müssen.

Dagegen werden wir nunmehr das Recht haben zu sagen: es ist ein der Geschichte selbst entnommener Gedanke, oder vielmehr es ist die in der Geschichte selbst enthaltene wesentliche Lehre, welche er jener entnommen und in ihrer Verkündigung eigentlich verkündigen will; zu welchem Behuf er deßhalb den Stoff sich auswählt und anordnet. Somit könnten wir wohl das Wort von Reuß (Ideen S. 18): unser Evangelium enthalte Theologie (die des Johannes näm-

lich) historisch dargestellt, dahin umkehren: es enthält Geschichte (die Christi nämlich) theologisch geschrieben. Damit sind wir aber an der Gränze dessen angekommen, was zur Darstellung gehört und haben den Fuß bereits in das Gebiet der Frage gesetzt: was hat der Evangelist mit seiner Schrift gewollt. Die Absicht des Evangeliums wird deßhalb das Thema des nächsten Abschnittes bilden müssen.

Vierter Abschnitt.

Die Absicht.

Obwohl Zweck und Veranlassung eines Buches zwei sehr verschiedene Dinge sind, so sind sie doch bei unserm Evangelium in der Regel allzusehr mit einander vermischt worden. Baumg. Cruſ. zwar hält sie (Einl. XLI) scharf aus einander, und will jenen nur in der Sache selbst gesucht wissen. Lücke aber hält den von jenem für ausreichend erklärten Zweck, wie er 20, 31 ausgesprochen ist, für ungenügend, um die Eigenthümlichkeit der Composition zu erklären, und fragt deßhalb nach besonderen Veranlassungen, um daraus den besonderen Zweck der Schrift zu erkennen. Damit betritt er denselben Weg, den man vor ihm meistens gegangen und gegen dessen Resultate er, wenigstens zum Theil, streitet: daß er nämlich den eigentlichen Zweck außerhalb der Sache zu finden und nachzuweisen sucht. Und allerdings hat Baumg. Cruſ. nicht gezeigt, wie aus jenem, allen Evangelien eigenthümlichen, hier nur genauer bezeichneten Zwecke (a. a. O.) die Eigenthümlichkeit dieses Evangeliums sich erklären lasse. Hiefür bringt er vielmehr eine Geschichte der apostolischen Lehre von Jesus bei (S. XIV. f.), ähnlich der von Lücke gegebenen. Den richtigen Weg hat im Ganzen Brückner eingeschlagen in der Einleitung zu de Wette's Comment. S. IX. ff.).

1. Die Ergänzungshypothese.

Indem man das vierte Evangelium mit den drei vorhergehenden verglich, lag die Vermuthung nahe, daß der Verfasser

von jenem diese berücksichtigt habe, eine Berücksichtigung, welche doppelt gedacht werden konnte, je nachdem man sie entweder vom einzelnen historischen Stoff, oder von dem ganzen Charakter der Evangelien verstand. Wie man bereits in frühster Zeit sich daraus die Eigenthümlichkeit des vierten Evangeliums zu erklären suchte, möge man bei Lampe Prolegg. S. 174 ff. oder Lücke I. S. 187 ff. oder den Einleitungen (z. B. Credner S. 248 ff.) nachsehen. Noch in neuerer Zeit ist diese Ansicht vielfach vertheidigt worden, wie von Schulze schriftsteller. Char. S. 194, Hug und Ebrard u. a.

Allerdings setzt der Evangelist Vieles voraus, was uns von den Synoptikern berichtet wird, und ohne welches seine Erzählung unverständlich wäre. Denn wie Jesu Taufe durch die johanneische Erzählung, wie wir sahen, nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr erfordert wird, so ist auch Anderes nur durch Zuhülfenahme der synoptischen Berichte zu erklären (vgl. 11, 1. u. 2. 18, 24. 28. Anderes wiederum ist eine Ergänzung derselben oder sichert gegen falsche Verbindung mit denselben, wie man sich denn bei 2, 12 und besonders 3, 24 des Eindrucks kaum erwehren kann, daß der Evangelist hier bewußte und absichtliche Rücksicht auf seine Vorgänger genommen habe, ob es gleich zu viel gesagt ist, wenn Ebrard meint (a. a. O. S. 150), es sei seine Tendenz dabei gewesen, jeder Enantiophanie vorzubeugen. Daß er nun aber die Schriften selbst berücksichtigt habe, leugnet Lücke S. 199, und Baumg. Crus. erklärt es für ganz unmöglich bei der Menge von Evangelien, welche sich am Ende des ersten Jahrhunderts verbreitet hätten (S. XL.). Aber auf eine so gar große Zahl führt uns der Eingang des Lucas doch kaum, und dann wird eines Apostels Evangelium, wie das erste, die Aechtheit vorausgesetzt, doch leichter allgemeinen Eingang und Geltung erlangt haben, als solche einzelne Privatarbeiten, wie sie Lucas vorwiegend im Sinne zu haben scheint. Daß ihm die drei sollten vorgelegen haben, ist allerdings aus seiner Schrift nicht mit mathematischer Gewißheit zu erweisen. Daß er bei seinen Lesern den Besitz derselben oder eines derselben voraussetzte, wird ebenso wenig be-

wiesen werden können. Wohl aber setzte er voraus die Existenz einer so in's Einzelne gehenden Kenntniß der evangelischen Geschichte, wie sie ohne gültige und im Besitz der Gemeinden seiende evangelische Aufzeichnungen sich auf die Länge nicht erhalten konnte, wohl aber auch als mündliche Tradition durch dieselben und in Verbindung mit denselben. So werden wir also nur so viel sagen können, daß die Existenz eines oder mehrerer Evangelien solchen Inhalts, wie unsere synoptischen sind, vom vierten Evangelisten vorausgesetzt werde.

Etwas Anderes ist es nun aber zu sagen, er habe sich zur Aufgabe gesetzt, dieselben zu ergänzen. Und dagegen richtet sich Lücke's und Baumgarten's Polemik mit Recht. Denn nimmermehr würde sich von da aus erklären lassen, wie bei einem so äußerlichen und zersplitterten Zweck das vierte Evangelium eine so innerliche und geschlossene Einheit bilden könne. Wenn aber Hug (II. S. 171—175) aus dem Umstand, daß der Evangelist so vieles übergangen hat, was wir bei den Synoptikern lesen und was ihm zur Ausführung seines Grundgedankens wohl dienlich hätte sein können, namentlich die häufigen Bekenntnisse, daß Jesus Gottes Sohn sei, und die Verklärung, schließen will (S. 174), daß er nicht bloß jene Schriften vorausgesetzt, sondern auch, daß er nur den Stoff verarbeitet habe, welchen ihm die früheren unberührt gelassen: so folgert er zu viel und setzt sich dadurch in Widerspruch mit der Schrift selbst. Denn wir sehen ja, daß der Evangelist nicht bloß Unbekanntes, sondern auch Bekanntes (1, 23 ff. 4, 44. 6, 1 ff. 6, 16 ff. 12, 1 ff. 12 ff. 13, 21 ff. 38. 18, 12 ff. u. s. w.) in seiner Schrift verarbeitet, daß es ihm also nicht darum zu thun war, eine Nachlese zu halten, sondern aus dem vorliegenden Gesammtstoff herauszunehmen, was sich ihm gerade zur Ausführung seines besonderen Endzweckes als dienlich erwies. Und wenn Hug weiter von der Meinung aus, daß jene Zeugnisse über Jesus am allerunmittelbarsten der Absicht des Evangelisten hätten dienen können, zu dem Schluß kommt, daß er sich mit einem Stoff hätte behelfen müssen, der mit dem vergriffenen oft keineswegs gleiche Bedeutung hatte: so hat er so-

wohl eine falsche Ansicht von den Synoptikern, als ob diese die Thatsachen derjenigen Gattung, von welcher sie berichten, vollständig verzeichnet hätten, als er dem vierten Evangelisten zu nahe tritt durch die Meinung, es hätte dieser eine viel bessere Auswahl und Zusammenstellung von Reden und Geschichten zur Durchführung seines Grundgedankens treffen können, und er hätte nicht, wie er doch nicht wenige synoptische Erzählungen zu wesentlichen Bestandtheilen seiner Schrift zu machen wußte, auch andere in wesentlichen Zusammenhang mit dem übrigen bringen und ihnen so eine neue Seite abgewinnen können. So will sich denn die Ergänzungshypothese in dieser Aeußerlichkeit weder mit der wirklichen Schrift, noch mit der Achtung, die wir einem solchen Schriftsteller schuldig sind, irgendwie vertragen.

Eine etwas andere Wendung hat man dieser Hypothese dadurch gegeben, daß man die Ergänzung auf den dogmatischen Charakter der Synoptiker bezog. Es ist bekannt, wie bereits des Clemens von Alexandrien Bezeichnung des vierten Evangeliums als des pneumatischen dieß meinte. Selbst Lampe, nachdem er die Ergänzungshypothese bestritten, kommt hierauf zurück I. S. 178 f.: nur solle man das nicht zum Hauptzweck der Schrift erheben wollen. Und wie geistreich Lessing diesen Gedanken in seine Evangelienhypothese verwoben hat, ist bekannt. Vergl. Lachm. Ausg. XI. S. 495—514, §. 42—44. Wenn er nun aber meint, daß erst durch des Johannes Evangelium auch die Rechtgläubigen den Begriff von der göttlichen Person Christi und seiner Mittlerstellung erhalten hätten, so sagt das im Grunde, daß durch dieß Evangelium das Christenthum als Lehre erst geworden sei. Damit wird es nun aber auch zu einer reinen Lehrschrift und hört auf geschichtlich zu sein. Denn da in demselben nichts von Christus gelehrt wird, was nicht auch Inhalt des Selbstzeugnisses Jesu gewesen wäre, so ist also die Erkenntniß Christi als des Sohnes Gottes durch Christus selbst begründet und darum älter als der Bericht von diesem Selbstzeugniß, oder dieses ist erdichtet und bloße Form für die Lehre dieser neugewonnenen Erkenntniß. Damit sind

wir aber bei einer Ansicht angekommen, welche wir durch alles Bisherige glauben ausgeschlossen zu haben.

Um nicht viel anders scheint sich mir die Sache zu gestalten bei derjenigen Fassung, welche Baumg. Cr. und Lücke der Beantwortung dieser Frage nach dem Verhältniß des vierten Evangeliums zu den ersten drei gegeben haben. Lücke ist nämlich der Meinung, daß zuerst nur das Bedürfniß möglichst vollständiger in Schrift gefaßter Sammlungen der in der mündlichen Erzählung enthaltenen evangelischen Tradition vorhanden gewesen sei, zu welcher Gattung von Evangelien Matthäus und Markus gehörten; daß dann erst solche nöthig geworden seien, welche die evangelische Geschichte kritisch und in mehr chronologischem und pragmatischem Zusammenhang behandelten, wie das des Lukas; und hierauf endlich durch den Fortschritt der *πίστις* zur *γνῶσις*, wodurch die Geschichte Jesu in dogmatischen Lehrstoff sich verwandelte, ein Evangelium erfordert worden sei, welches das Leben Jesu unter gewissen Gesichtspunkten und in Beziehung auf vorhandene Fragen, Zweifel und abweichende Auffassungen darstellte, und worin sich Geschichte und Lehre, Faktum und Dogma, pragmatische Betrachtung und dogmatische Rechtfertigung gegenseitig durchdrangen (I. S. 202 f.).

In dieser Anschauung der Entstehungsgeschichte der Evangelien scheinen mir eine Menge der folgereichsten Irrthümer enthalten zu sein. Es ist bereits oben darauf hingewiesen worden, wie gerade das erste und vierte Evangelium in dem Punkte einander verwandt seien, daß sie die Geschichte zur Lehre wenden. Denn wenn Matthäus so oft, immer am Schluß der einzelnen Abtheilungen, die Erfüllung der Schrift des A. Testaments in den Vorgängen des Lebens Jesu aufzeigt, so ist dieß, in und durch die Geschichte Jesu von der Erscheinung Jesu Christi zu lehren, doch offenbar seine Absicht. Und die Bergpredigt am Anfang mit ihrem ganzen Charakter und Situation, die Wehe, Gleichnisse und Weissagungen am Ende wollen wiederum lehren, wie sich Jesus in dem ungläubigen Israel eine neue Gemeinde bilden, der feindlichen Obrigkeit Is-

raels gegenüber in den Aposteln eine neue Obrigkeit für seine Gemeinde einsetzen mußte (vgl. Matth. 19, 28), wie also die neutestamentliche Gottesgemeinde nicht zusammenfallen sollte mit der alttestamentlichen (Vergl. Hofm. Schriftb. I. S. 122. Weiss. II. S. 86). Da ist doch offenbar das Leben Jesu unter einen bestimmten Gesichtspunkt gestellt. Zum andern aber gibt sich in jenen Worten eine falsche Vorstellung von dem Interesse der ersten Christenheit an dem evangelischen Bericht zu erkennen. Es war nicht das Interesse an der Geschichte als solcher, um dessen willen man das Evangelium verkündigte und dann Evangelien schrieb, und welches die Christen in denselben befriedigen wollten; sondern den Heilsrathschluß Gottes in seiner geschichtlichen Verwirklichung in Christo Jesu sollte beides darlegen. Wenn Petrus dem Cornelius (Ap. Gesch. 10, 36 ff.) das Evangelium verkündigte, so thut er es nach Art unserer Evangelien (vgl. Thiersch Kritik S. 90. 110 ff.). Aber er berichtet die einzelnen Vorgänge nicht um ihrer selbst willen, sondern um in diesem geschichtlichen Bericht auch dem Heiden den Heilsrathschluß Gottes zu verkündigen, welchen er in Israel in der Person Jesu Christi geoffenbart habe. Wir sehen, wie Petrus dem Leben Jesu hier nachging von Anfang bis zu Ende in allen seinen wesentlichen Momenten, in einer Weise, in welcher eine eingehende Betrachtung eine große Aehnlichkeit mit dem Evangelium des Marcus nicht verkennen kann. Denn die Heilsverkündigung, wie sie von Jesus aus- und auf die Apostel überging, und Jesu mannigfaltige Thätigkeit in wunderbarer Erweisung des geistesmächtig Ausgerüsteten bildet den wesentlichen Inhalt beider, dessen Analogie von hier aus noch weiter nachgewiesen werden könnte. Wie nun diese evangelische Botschaft nicht Wißbegierde, sondern Heilsverlangen zu befriedigen bedacht war, in gleicher Weise auch die Evangelien, welche nur die schriftliche Fixirung dieser κατήχησις waren (Luc. 1, 4). So weit entfernt also sind sie, bloße Sammlungen alles dessen zu sein, was man von Jesu wußte. Als ob sie sonst nichts zu berichten gehabt hätten, wenn sie bloß Merkwürdiges hätten erzählen wollen. Und als ob das so ziemlich das Ganze ge-

wesen wäre, was von Jesu galiläischer Wirksamkeit hätte berichtet werden können. Schon aus Anlaß der Todtenerweckungen haben wir davon gesprochen. Und daß Matthäus, um Jesu galiläische Wirksamkeit zu schildern, zwei Tage (8, 18—9, 34) doch offenbar nur als Beispiel, um ein Bild seines vielbeschäftigten Lebens zu geben, heraushebt, welches dann in die andern beiden Evangelien überging (vergl. Zeitschr. für Protest. u. Kirche 1851. Decbr. S. 331 ff. bes. 334): ist ein anderer Beweis für unsern Satz. Es ist ein anderes Ding, wenn ein Papias sammelt, was sich von einzelnen Worten Jesu u. s. w. in der mündlichen Tradition bis auf seine Zeit außerhalb der kanonischen Evangelien erhalten hatte. Hier ist es nicht Heilsbedürfniß, sondern Wißbegierde, welche befriedigt werden sollte. Also um diese Zeit erst kam der Sammlergeist auf in der christlichen Kirche. Denn auch vom Evangelium des Lucas urtheilt Lücke unrichtig, wenn er das wesentliche Bedürfniß und den vornehmsten Zweck desselben in einer kritisch gesichteten historischen Darstellung eines zu literarischer Thätigkeit Befähigten für gebildetere Christen sieht. Denn wenn er hierin eine vorzugsweise chronologische Erzählung des Lebens Jesu findet, so ist hierüber bekanntlich Streit, ob καθεξῆς (1, 3) die chronologische oder sachliche Ordnung bezeichnen wolle (vergl. Ebrard S. 115 ff.); und wenn es auch die chronologische bezeichnet, so ist damit noch nicht gesagt, ob das auf die Folge des Einzelnen oder nur des Ganzen im Allgemeinen gehe. Daß aber seine Zusammenstellung nicht sowohl durch die äußere Zeitfolge bloß und durch die Rücksicht auf möglichste Vollständigkeit, sondern durch einen sachlichen Gesichtspunkt bestimmt ist, sehen wir augenfällig, wenn wir den Anfang des Evangeliums mit dem Schluß der Apostelg. vergleichen, wozu wir wohl berechtigt sind, da sich die Apostelgeschichte nur als das zweite Buch der mit dem Evangelium begonnenen Heilsbotschaft ausgibt (1, 1). Nun beginnt das ganze Werk mit der einsamen Engelsverkündigung im inneren Heiligthum Israels und schließt mit der öffentlichen Predigt des Heidenapostels in der Welthauptstadt. Das läßt unschwer den leitenden Gedanken erkennen (vgl. Baumgarten Ap. Gesch.).

Ist nun das zweite Buch, wie die neueren Untersuchungen gezeigt haben, nicht bloß geschrieben, um einen möglichst vollständigen geschichtlichen Bericht zu geben, sondern mit großer Absichtlichkeit angelegt und großer Freiheit ausgeführt, so wird es sich wohl ähnlich auch mit dem Evangelium verhalten. So sagt also Lücke von dieser Schrift als einem Geschichtswerk zu viel, als einem Evangelium zu wenig, von seiner Stellung zu den übrigen Unrichtiges.

Aber auch mit jenem Fortschritt der πίστις zur γνῶσις hat es eine andere Bewandtniß, als Lücke meint. Und hier können wir nun auch Baumg. Crusius' Ansicht beiziehen, welcher das vierte Evangelium nicht von jenem gesteigerten geschichtlichen oder literarischen Bedürfniß aus, sondern bloß durch den Fortschritt der Erkenntniß oder Lehrweise erklären will. Denn nachdem man — dieß ist seine Meinung — von der Person und dem Werk Christi Anfangs nur nach der palästinensischen Ansicht und in messianischer Auffassung gelehrt und die anderweitige Lehre sich nur auf die einfachste sittlich-fromme Ansprache beschränkt habe, sei durch Paulus jene Ansicht erweitert und die Sache Christi zu einer weltgeschichtlichen, die Begeisterung und der Glaube an die Person Christi zur Reflexion erhoben worden. Mitten in diese Bewegung und die daran sich anschließenden Störungen und Parteikämpfe sei eine neue Lehre und eine neue Anschauung getreten: die johanneische Theologie. Den ursprünglichen einfachen Glauben an das Ideal, an das übermenschliche Wesen in Christus, die paulinische Anschauung Christi als einer in Macht und Erfolgen göttlichen Persönlichkeit habe sie zur Spekulation über den Gott im Menschen Jesus erhoben, welchem man nun den geheimnißvollen Namen Logos beilegte; und Christus selbst sei aus einem äußerlichen ein innerlicher geworden. Von da aus habe man nun auch sein Leben und Wirken anders geschichtlich aufzufassen begonnen, geistiger, großartiger (S. XIV. XV.). Wenn Baumg. Crus. meint, das letztere sei im Grunde nichts als ein Zurücktreten der Lebensgeschichte Jesu gegen sein Wort, so hat er übersehen, wie doch auch Matthäus und Lucas der

Worte Jesu viel enthalten und hinwiederum auch bei Johannes die Lebensgeschichte Jesu, besonders die Thatsachen seines Todes und seiner Auferstehung als Thatsachen eine große Bedeutung haben; dazu hat er es unerklärt gelassen, wie von seiner Ansicht aus die Andersartigkeit beider Lehrweisen zu verstehen sei. Denn daß er die Auffassung und Darstellung nur aus dem frei und kräftig gewordenen Geist des Evangeliums zu erklären weiß (S. XXXIV.), verträgt sich schwer mit seiner Versicherung, daß Christus gewiß auch so gesprochen habe, wie ihn das vierte Evang. einführt (S. XXXV.). Zum andern hat er übersehen, daß weit entfernt, die Lebensgeschichte Jesu gegen sein Wort zurücktreten zu lassen, unser Evang. durch dieses jene nur recht zu verstehen anleiten will. Denn um die wesentliche Bedeutung der Person und Geschichte ist es ihm zu thun; nicht aber um eine Spekulation oder neue Lehre, die er aufgebracht. Auch will mit dem, daß Baumg. Crus. an der Geschichtlichkeit des 4. Evang. entschieden festhält, nimmermehr sich vereinigen lassen, daß es Denkmal einer neuen Lehre über Christus sein soll, welche doch diesem selbst in den Mund gelegt wird. Denn auf „sein Theologumenon vom Logos" wird schon darum kein Gewicht gelegt werden dürfen, als dasselbe „nirgends in den Reden Jesu wiederkehrt." Was aber im Uebrigen „den spekulativen Flug des Prologs" betrifft, an welchen „auch die ausgesprochensten Stellen in den eigenen Reden Jesu über seine Person nicht hinankommen" (a. a. O.): so gedenken wir später zu zeigen, wie im Prolog nichts enthalten ist, das nicht auch in den Reden Jesu sich fände, ja was denselben nicht entnommen wäre.

Eine Geschichte hat die neutestamentliche Lehre oder, sagen wir vielleicht besser, das Wort Gottes im N. Bunde wohl gehabt; aber eine andersartige, als sie Baumg. Crusius und mit ihm die meisten darzustellen oder vorauszusetzen pflegen. Denn die herrschende Ansicht ist die, daß ein jeder Apostel oder neutest. Schriftsteller im Grunde seinen besonderen Lehrbegriff gehabt habe, verschieden von dem jedes andern, nicht selten in wesentlichen oder untergeordneten Stücken mit jenen im Wi-

derspruch. Von der untersten judaistischen Stufe der Erkenntniß habe sich die Anschauung der Person und des Werkes Christi — denn dieß betont man am meisten — durch den Paulinismus hindurch bis zur freisten und innerlichsten Fassung entwickelt und erhoben. So bildeten sich nur allmählich die verschiedenen Momente in der Lehre von Christus und erst am Schluß der dogmatischen Bewegung die höchsten, wie Präexistenz, Wesensgleichheit mit dem Vater u. s. w. heraus. Von dieser geläufigsten Ansicht ist es nun nicht weit zu jener der Tübinger Schule, auf Grund der Beobachtung, daß Schriften des zweiten Jahrhunderts auf einer geringeren Stufe der dogmatischen Erkenntniß zu stehen scheinen, jene erste dogmatische Bewegung auch über diese Zeit noch auszudehnen. Den Grundirrthum hat die gewöhnliche Auffassung mit dieser Hypothese gemein, daß nämlich beiden das Christenthum wesentlich Theorie von Christus ist. Aber so irrig dieß ist, so irrthümlich hat man den Begriff der Dogmengeschichte in die Schrift hineingetragen. Ist das Christenthum wesentlich gegenwärtiger Thatbestand in Christo (vgl. Hofm. Schriftb. I. S. 6), und ist die Lehre der Schrift nichts als lehrhafte Aussage und Ausdeutung desselben, so gibt es eine Entwicklung der Lehre innerhalb jener zunächst nur, soweit es geschichtlichen Fortschritt in derselben gibt. Nur in Zusammenhang hiemit erwachsen innerhalb der apostolischen Kirche neue Erkenntnisse; abgesehen davon mag das geschichtlich Abgeschlossene in den verschiedenen Zeiten derselben verschiedenartig und fortschreitend ausgesagt werden; das ist aber dann nur jeweilige Aussage der vorhandenen Erkenntniß und etwa individuelle Fassung und Wendung derselben, aber nicht Entstehen neuer Lehren.

So hat es in der Zeit nach dem Tag der Pfingsten ein Aufkommen neuer Lehren über Christi Person in der apostolischen Kirche nicht gegeben; denn mit der Ausgießung des Geistes war die Geschichte Jesu Christi zu einem vorläufigen Abschluß gekommen: diesen gegenwärtigen Thatbestand nur sagten und deuteten in mannigfacher Wendung und Anwendung die apostolischen Verkündiger Christi in Wort und Schrift aus. Vorher

gab es eine Geschichte der Lehre von Christus, weil eine Geschichte Christi selbst und seiner Selbstbezeugung. Denn eine andere war die Erkenntniß Christi nach seiner Auferstehung, als da er Tod und Auferstehung nur erst voraussagte; eine andere, da er diese Verkündigung begann, als da er am Anfang seiner Thätigkeit stand; eine andere wieder, als in der Ausgießung des Geistes der Pfingsten die Apostel erkannten, daß Jesus der Herr geworden sei und damit alle alttest. Weissagung auf ihn zu einem vorläufigen Abschluß gebracht habe, als da er noch die 40 Tage auf Erden weilte. Damit besaßen sie nun aber auch das völlige Verständniß Christi. Denn sie verstanden das Wort des A. T. und das Wort der Selbstbezeugung Christi. Indem sie beides auf Grund der Geschichte Christi zusammenhielten, war nichts, was ihrer Erkenntniß der Person Christi abgehen konnte (vgl. Joh. 2, 22 u. ö.). Zum Entstehen einer neuen Lehre, einer neuen Theologie von Christus war weder Anlaß noch Raum fürder gegeben, sondern nur zu mannigfaltiger Bezeugung der einen selben erkannten Thatsache Christi. Vollends aber zu denken oder zu sagen, daß anderweitig entstandene Lehre, wie etwa eine Logoslehre, herübergenommen, auf die Person Christi übertragen und mit der Lehre von dieser verbunden worden sei, werden wir nun am wenigsten mehr im Stande sein, da wir die Lehre nur als Ausdeutung der Geschichte wissen. Ein Anderes aber hatte damals noch seine Geschichte; das war die Gemeinde Jesu Christi. Und in dem Maß als diese fortging, als sich die Gemeinde zuerst in Israel bildete, dann das Evangelium überging zu den Heiden, somit rein heidenchristliche Gemeinden sich bildeten, und die Kirche aus beiden Theilen als eine erwuchs, als weiter Israel sich loslöste und die Kirche sich vorzugsweise auf heidenchristlichen Boden zurückziehn mußte, als die Verkehrtheiten Israels und die Verirrungen des Heidenthums in der Kirche Platz greifen wollten und ausgeschieden werden mußten, als das jüdische Gemeinwesen unterging und in der Kirche der vormalige Unterschied von Juden- und Heidenchristen seine Bedeutsamkeit verlor —: in dem Maß also, als die apostolische Kirche eine

Geschichte hatte, erwuchsen auch den Aposteln in Zusammenhang damit neue Erkenntnisse. Will man von solchen bei Paulus sprechen, so darf man dieß nur thun, sofern sie mit seinem gottgeordneten geschichtlichen Beruf inner der Kirche Christi in wesentlicher Verbindung stehen. Und wie will man nun sagen, daß Johannes eine eigenthümliche Spekulation oder Theologie aufgebracht und in seinen Schriften niedergelegt habe?

So ganz anders gestaltet sich uns die Geschichte des Wortes Gottes in der neutest. Schrift. Von einer Dogmengeschichte zu sprechen, finden wir hier weder Raum noch Recht; sondern beides nur in der nachapostolischen Kirche. Es hieße den wesentlichen Unterschied beider Zeiten aufheben, wenn wir diesen Begriff in die Zeit der Gründung hinübertragen würden. So wenig also können wir mit Baumgarten-Crusius' Auffassung stimmen. Aber auch mit Lücke nicht, wenn er den Unterschied des johanneischen von den synoptischen Evangelien durch den Fortschritt der *πίστις* zur *γνῶσις* erklärt. Denn so viel ungefährlicher zwar dieser Satz scheint, so viel unbestimmter ist er auch: und so viel bestimmter er wird, so viel mehr führt er uns aus der rein innerkirchlichen dogmatischen Bewegung des apostolischen Geistes in den Bereich der falschen Zeitgnosis, in deren Inhalt wie Form Johannes eingegangen sein soll (I. S. 215). Wie nun aber ein Apostel sich habe accommodativ zu der grundstürzenden Gnosis habe verhalten können (S. 214), ist schwer zu begreifen; wie zumal Johannes, dem doch Lücke das Evangelium zuschreibt, und der uns in der Tradition doch nicht als der freundlichste in seinem Verhalten gegen Cerinth geschildert wird, ist mir vollends nicht begreiflich. Aber diese ganze Hypothese fällt wohl damit, daß im Evangelium keine besondere Logoslehre gegeben wird, und seine Tendenz nicht auf die *γνῶσις*, sondern auf die *πίστις* geht. Denn daß das *πιστεύειν* auch als *γινώσκειν* bezeichnet wird (S. 214), wie anderen Ortes als *ἀκούειν*, *ἀκολουθεῖν* u. s. w., ist nicht ein Beweis dafür, sondern dagegen. Das letzte Wort Christi aber (20, 29), wie das letzte Wort

des Evangelisten (20, 31) redet nicht von γινώσκειν, sondern von πιστεύειν. Nicht jenes, sondern dieses ist demgemäß das Ziel des Evangeliums. Und vergleichen wir den Schluß mit den einzelnen Abschnitten, so finden wir durchweg die πίστις im Gegensatz zum jüdischen Unglauben und nicht die γνῶσις in ihrem Verhältniß zum Glauben (— vergl. S. 215 „so führt Johannes die christl. Gnosis auf ihren wahren Grund und Inhalt im lebendigen Glauben zurück" —) als wesentlichen nnd beabsichtigten Inhalt des Evangeliums. Kommt aber Alles auf die πίστις an, so wird es keines weiteren Nachweises bedürfen, daß ihr im joh. Evangelium dieselbe Bedeutung zuertheilt wird, wie in den paulinischen Briefen. Daß aber auch ihr Begriff derselbe ist, könnte eine nähere Betrachtung leicht zeigen. Wir erinnern nur an das eine, daß sie dem Sehen entgegengesetzt ist (20, 29 vgl. Hebr. 11), als ihr Object durchweg der wesentliche Inhalt und Bedeutung Christi und seines Lebens, als ihre Wirkung die σωτηρία im vollsten Umfang, auch als Rettung vom Zorne Gottes erscheint (3, 15 ff. 36). Vgl. auch, was Brckr a. a. O. über das „vorwaltende praktische Interesse und Endziel" des 4. Evang. sagt.

In vierfacher Gestalt haben wir die evangelische Verkündigung von Christo vor uns. Nicht eine andere Lehre von ihm wird uns in den verschiedenen gebracht, sondern der eine selbe Christus ist es, der in denselben geschichtlich gelehrt oder lehrhaft verkündigt wird, nur je anders. Diese je andere Gestalt der Verkündigung und Lehre Christi hat ihren Grund nicht in anderer Auffassung, in fortgeschrittener Erkenntniß und dergl., sondern in der Gestalt des Bereichs und des geschichtlichen Stadiums, innerhalb dessen und in Beziehung worauf Christus verkündigt wird. Für die erste Gemeinde Christi innerhalb der Gränzen Israels war die Art des ersten Evangeliums die rechte Gestalt der Verkündigung Christi. Einen bestimmten, für diese Absicht zunächst geeigneten Stoff verwandte Matthäus dazu. Wie derselbe Stoff sich gestaltete, wenn er heidenchristlichen Gemeinden verkündigt wurde, lehren uns die folgenden beiden Evangelien, die sich wohl eben darum auf den-

selben Stoff im Ganzen beschränken, weil sie nicht apostolischer, also nicht ursprünglicher, sondern abgeleiteter Herkunft sind. Ein anderes war das Bedürfniß, nachdem das Gemeinwesen Israels untergegangen und der Unterschied zwischen Heiden- und Judenchristen innerhalb der christlichen Kirche seine frühere Bedeutung verloren hatte, so daß er in der evangelischen Lehrunterweisung von Christo nicht mehr zu berücksichtigen war, wenn es gegenüber der allgemeinsten Anfeindung des Glaubens an Christus den allgemeinen Nachweis von der Nothwendigkeit, Möglichkeit und Natur des Glaubens, gegenüber der Lästerung Christi die allgemeinste Aussage desselben bedurfte. Solcher Art ist das vierte Evangelium. Person und Leben Christi in seiner wesentlichsten und umfassendsten Bedeutung legt es dar für eine Kirche, welche nunmehr bloß die in sich einheitliche Kirche Jesu Christi war, und in welcher nicht mehr einzelne Bestandtheile besondere Bedeutung hatten, für welche also auch nicht mehr einzelne Seiten der Erscheinung Christi in evangelischen Schriften darzulegen, sondern das Ganze derselben auszusagen war. Will man dieß nun eine Ergänzung der Synoptiker nennen, welche nicht aus Rücksicht auf dieselben, wiewohl nicht ohne Rücksicht auf sie, geschehen ist, so mag das immerhin geschehen. Wie sehr sich aber dieß unterscheide von dem gewöhnlichen Sinn, in welchem man, sei es als von einem Nachtrag, oder einer Entwicklung der apostolischen Theologie, davon redet, bedarf nun keines Nachweises mehr.

Es ist vorhin gesagt worden, daß es einer evangelischen Verkündigung Christi bedurft habe gegenüber einer gewissen Gestalt oder gewissen Erscheinungen der Zeit. Dies führt unmittelbar auf die nächste Ansicht von der polemischen oder apologetischen Tendenz unseres Evangeliums.

2. Die polemische oder apologetische Tendenz.

Es ist kaum eine Härese, gegen welche die Alten unser Evangelium nicht gerichtet sein lassen. Cerinth und die Nikolaiten nennt **Irenäus**; **Hieronymus** fügt die Ebioniten bei.

Καὶ ἄλλας πολλὰς αἱρέσεις setzt Epiphanius hinzu. Victorinus Petavionensis aber verirrt sich bis zu Valentinus. Auf diesen Spuren ging man seitdem meistens, um die Antwort auf die Frage nach der Tendenz des Evangeliums und die Erklärung seiner Eigenthümlichkeit zu finden. Hugo Grotius nennt die Gnostiker, Judaisten und Johannesjünger als die vom Evangelisten bestrittenen. Den ersteren gegenüber, welche unter ihren Aeonen auch *λόγος*, *ζωή*, *μονογενής* und *σωτήρ* zählten, den Weltschöpfer, Christus und Jesus von einander trennten, zeige der Evangelist, daß dieß Alles von dem einen selben Jesus Christus auszusagen sei. In gleicher Weise streite er gegen Cerinth und Ebion, als welche unter christlichem Namen judaisirten, nnd gegen solche, welche lieber des Täufers als Jesu Jünger heißen wollten. (vergl. **Grot. in praef. ad Joh. Lampe prolegg. p. 180**). Andere, wie Vitringa, haben die Bestreitung der Gnostiker auf den Prolog, andere die Bestrittenen auf Cerinth und die Johannesjünger beschränkt, wie Hug u. s. w. Besonders von letzteren, welche man dann gewöhnlich in den entdeckten Zabiern wieder gefunden haben wollte, hat man sich seit dem vorigen Jahrhundert viel zu thun gemacht (vgl. Lücke I. S. 222—227). Aber was diese Johannesjünger betrifft, so hat ihre Annahme einen Anhalt im Evangelium im Grunde nur an 1, 8, und auch diesen nur dann, wenn man den Vers so mißversteht wie Olshausen, als streite er gegen eine übertriebene Ansicht vom Täufer, da er vielmehr doch dessen Bedeutung hervorhebt. Denn die Meinung ist, daß, ob er wohl das Licht nicht selbst gewesen, er doch den Glauben daran zu vermitteln den Beruf gehabt habe: so viel also habe es mit seinem Zeugniß auf sich gehabt, und solche Bedeutung habe die Verachtung desselben (vgl. Besser S. 21). Wie hierin nun eine Polemik gegen Johannesjünger liegen sollte, ist schlechterdings nicht abzusehen, da vielmehr so ziemlich das Gegentheil darin gefunden werden muß (Luther: „Johannem den Täufer lobet der Evangelist und saget, man könne seines Amtes nicht entbehren“), so daß denn auch eine Berücksichtigung derselben in dem allgemeinen Sinn und Um-

fang, wie sie Baumg. Cruſ. (S. 17) zugesteht, nicht Statt haben kann. Was aber die Polemik gegen die Gnostiker betrifft, so hat bereits Lampe darauf aufmerksam gemacht (I. S. 181), daß es an sich schon ein ungeeignetes Beginnen wäre, mit einer evangelischen, also historischen Schrift Polemik üben zu wollen, und dann daß sich nec vola nec vestigium ullum davon zeige. Und damit hat es seine Richtigkeit, wenn auch seine Beweisführung im Einzelnen nicht durchweg gültig ist. Das ist wohl über allen Streit erhaben, daß das vierte Evangelium ganz und gar nicht das Gepräge einer polemischen Schrift an sich trägt; und würde man diese Meinung nicht bereits zu demselben mitbringen: von ihm allein aus würde man nimmermehr darauf kommen. Man hat deßhalb diesem Gedanken in mehrfacher Wendung eine annehmbarere Gestalt zu geben gesucht.

Eine negative Polemik gegen die doketische Gnosis hat Schneckenburger darin zu finden geglaubt (Beitr. zur Einl. VI. das Evang. Johannis und die Gnostiker S. 60—68), welche darin liege, daß der Evangelist weggelassen habe, was den Irrthum der Gnostiker ihm irgendwie bestätigen zu können schien. Daher fehle die Verklärung, der Kampf in Gethsemane, der Ausruf Jesu am Kreuz: Mein Gott, mein Gott u. s. w. Aber auch Lukas läßt dies letzte aus, und Matthäus und Markus die Stärkung Christi durch einen Engel. Und wie durfte dann Johannes das Wandeln auf dem Meere erwähnen 6, 16 ff.? In ähnlicher Weise hat übrigens bereits Lücke jene Hypothese zur Genüge widerlegt (S. 219—222). Und wenn die antidoketische Tendenz so evident ist, wie konnte dann Baur gerade Doketismus darin finden? Nun ist freilich die Begründung desselben durch ὡς ἐν κρυπτῷ vergl. mit v. 15. 20. 25, wo das Nichtkennen Jesu auf eine Verschiedenheit seiner Erscheinung von seiner sonstigen hinweise, willkührlich genug. Aber immerhin hätte diese abentheuerliche Meinung Baur kaum in den Sinn kommen können, läge die antidoketische Tendenz auf der Hand. Für alle Fälle aber wird als sicher gelten dürfen, daß Furcht vor gnostischen Mißdeu-

tungen als Motiv der Composition anzunehmen, eines neutest. Schriftstellers, vollends eines Apostels völlig unwürdig ist. Bedarf aber die Auslegung der Schrift nicht der Zuflucht zur polemischen Rücksichtnahme auf die gnostischen Irrthümer — und die Commentare z. B. de Wette's, Lücke's und Baumgartens sind dafür ausreichender Beleg —, so bedarf es auch zur Erklärung der Eigenthümlichkeit nicht der Annahme dieser Tendenz, vielmehr so hat eine solche Annahme keine Statt.

Ist die Annahme der Polemik aber so irrig wie die der Ergänzung, so wird die Sache nicht richtiger werden, wenn man, wie Hug (II. S. 166 — 171) und Ebrard, beide verbindet.

Denn so lesen wir bei letzterem (S. 831): „Der Zweck, zu welchem Johannes sein Evangelium schrieb, — lag erstlich in einer äußern und innern Ergänzung der apost. Verkündigung von Christo, — Nachholen der bei den Synopt. übergangenen Ereignisse, der Festreisen und der Geschichte von Jesu Taufe bis zum öffentlichen Auftreten; Nachholen derjenigen Reden und Züge Jesu, in denen die spekulativ-mystische Seite seines Werkes und Wesens sich offenbarte; — und zweitens in der Bekämpfung wie das Gnosticismus und Ebionismus, so des Mangels an Liebe und Leben." Nehmen wir dazu, daß nach S. 142 „die Polemik sich anerkanntermaßen vornehmlich" auch gegen Doketismus richtet, wie 1, 14 zeige, und daß nach S. 143 der Plan des Johannes war, „Jesum darzustellen, wie in ihm die δόξα des Vaters erschienen war", so zwar, daß er „die Idee und den Begriff der im geschichtlichen Jesus real erschienenen ewigen δόξα durchführt," und zwar die „δόξα als Objekt der Spekulation": so sind außer der Polemik gegen falsche Werthschätzung des Johannes, deren Annahme sich S. 144 nähert, so ziemlich die verschiedenen Meinungen, welche über die Absicht des Evangeliums je geäußert worden sind, alle combinirt. Der Nachweis aber, wie eine solche Mannigfaltigkeit der Tendenzen eine Einheit bilden solle und bei jener Vielheit der Gesichtspunkte und Zwecke eine Schrift von solcher Einheit, wie unser Evangelium doch ist, habe ent-

stehen können, ist nicht geliefert und wird auch nicht geliefert werden können.

Der ganzen Hypothese der Polemik hat wohl bereits Schott Isagoge S. 141 sattsam geantwortet, daß sich eine Polemik eben im Evangelium nicht finde. Er wollte deßhalb lieber von einer apologetischen Tendenz geredet wissen. Bereits Seyffarth Spezialcharakteristik 1823 S. 39 f. hatte unser Evangelium eine „Schutzschrift für Jesu erhabene Würde“ genannt.

Ich kann nicht finden, daß damit viel geändert werde. Denn es kehrt so ziemlich dasselbe wieder, was wir bei der polemischen Tendenz zurückweisen mußten. So gibt Schott §. 40 denen Recht, welche meinen, der Evangelist habe bald die Johannisjünger berücksichtigt, welche Jesu messianische Würde zu wenig erkannt (1, 7. 8. 15. 19—34. 3, 26 ff. 5, 33 ff. 10, 41 f.), bald den Irrthum Cerinths, welcher Christum von Jesu geschieden (c. 1 überh. und bes. 1, 18), dann wieder die Meinungen der Doketen (1, 44. 19, 34. 20, 20. 27), endlich allerlei Zweifel und Bedenken über die Würde des Heilands, über die Wahrheit seiner Geschichte (9,13 ff. c. 11, bes. 47 ff.), seines Todes und seiner Auferstehung (19, 34 f. 20, 24 ff.). So entstünde aber dieselbe Getheiltheit des Gedankens und der Absicht des Schriftstellers, mit welcher die geschlossene Einheit und innere Nothwendigkeit der ganzen Composition unvereinbar ist. Daß die Stellen, worauf sich Schott beruft, seine Ansicht nicht bestätigen, wird ihre Betrachtung später zeigen. Solchen Versuchen gegenüber wird Credners Polemik (Einl. I. S. 243. 251 ff.) immer zu Recht bestehen bleiben. Aehnlich wie Schott meinte es de Wette (Comm. 3te Aufl. Einl. S. 2), wenn er dem Evangelium einen antijudaistischen und antignostischen Zweck beilegt. Aber ist die Bestreitung des jüdischen Partikularismus bei Johannes wesentlich stärker und absichtlicher, zumal wenn wir an 4, 22 denken, als bei den Synoptikern, welche gleichfalls Israels Verwerfung und die Berufung der Heiden lehren? Und in Betreff des Zweiten muß die Tendenz, diejenigen zu bestreiten, welche „die Zusam-

mengehörigkeit der alten und neuen Offenbarung nicht anerkennen wollten", nicht so evident sein, da Fischer und Schweizer gerade die entgegengesetzte darin gefunden haben. Vgl. auch Brückner's Bestreitung der Ansicht de W's., Einl. S. XVII. f. So verhält sich's denn damit ebenso, wie mit der oben besprochenen Bestreitung des Doketismus, welche de Wette auch annimmt. Der Gedanke aber, daß der Evangelist die Gnosis besonders dadurch bekämpfe, daß er der erwachenden christlichen Spekulation über das Verhältniß Christi zu Gott die wahre Richtung zu geben suchte, führt uns zu Lücke, welcher vorzugsweise der Ansicht von der Polemik diese Wendung und Gestalt gegeben hat.

Antignostisch und antiebionitisch nennt auch dieser unser Evangelium von Seiten seiner Tendenz S. 217. Aber wenn der Evangelist das Wesentliche und Ganze von Christus in seiner umfassendsten, allgemeinsten Aussage darlegen wollte — wie hätte seine Schrift nicht im Gegensatz zum Ebionismus stehen sollen? Sie konnte doch wohl nicht anders. Vom Anfang bis zu Ende ist sie darum auch mit der ebionitischen Anschauung in Widerspruch; ein Widerspruch aber, der in der Sache selbst nothwendig liegt. So wenig also braucht er speziell beabsichtigt zu sein, und so wenig tritt er an einzelnen Stellen heraus. Er ist der ganzen Schrift eigen. Aber nach Lücke ist die antignostische Beziehung die vorherrschende. Fragen wir aber nach dem Ort, an welchem sie heraustritt, so wird uns nicht wie dort das ganze Evangelium genannt, sondern der Prolog. In dem übrigen Evangelium aber walte dieselbe nur insoweit, als die Logoslehre die historische Darstellung beherrsche (S. 217). Nun wissen wir, daß diese dem Schriftsteller eigenthümlich sein soll, weshalb er sie in den Reden Jesu auch nicht bringe. In dem Maß also als das Evangelium geschichtlich ist, ist keine Logoslehre darin; und in demselben Maße ist es also auch nicht antignostisch. Reducirt sich aber so alle antignostische Tendenz auf die Logoslehre und den Prolog, wie will man diese die vorherrschende nennen? So sehr verliert sich uns also diese Beziehung, wenn wir sie fassen wollen. Was den Prolog selbst aber betrifft, so werden

hier die Begriffe ζωή, φῶς, σκοτία wohl nicht mehr antignostisch sein, als sonst im Evangelium. Denn so gut μονογενής nicht im Gegensatz zu einem gnostischen Aeon gleiches Namens, sondern auf Grund der später berichteten Selbstaussagen Jesu gesagt ist und nichts anderes enthält als diese; so beruhen auch jene Begriffe ganz auf den Worten Jesu selbst und sind der Selbstverkündigung desselben entnommen. So wenig wir nun von Jesu Selbstaussage werden sagen dürfen, daß sie es „mit den spekulativen Gegensätzen von Licht und Finsterniß, Leben und Tod u. dgl. zu thun habe", so wenig werden wir das vom Evangelisten sagen und deßhalb von einer „spekulativen Tendenz und somit einer philosophischen Ausbildung des Geistes" bei ihm reden dürfen (gegen Ebrard S. 832 und 834). Noch weniger aber hat es wie Jesus, so der Evangelist mit den „Gegensätzen von Ewigkeit und Zeit, Gott und Creatur, Himmel und Hölle" in „spekulativem" Sinn zu thun (ders. a. a. O.). Wo von diesen, wie von jenen Gegensätzen die Rede ist, da ist es immer heilsgeschichtlich, damit ethisch und praktisch gemeint. Darin liegt nun freilich eine reiche Erkenntniß. Aber diese spekulativ gemeint zu denken und deßhalb von spekulativer Tendenz zu reden, vollends von philosophischer Ausbildung des Geistes, wo alles auf das praktische religiöse Verhältniß zwischen Gott und Mensch abzielt, ist wohl nicht gerathen. Nach alle dem wären wir wieder auf das einzige Wort λόγος und auf diesen einsamen Begriff reducirt. Einsam nenne ich ihn, weil uns keine Entfaltung seines Inhalts aufstößt, welche verschieden wäre von dem außer ihm vorhandenen und ausgeführten Lehrinhalt wie des Evangeliums so des Prologs. Und wir stehen somit wieder an dem Punkte, fragen zu müssen, wie es denkbar sei, daß der Schriftsteller von einer außerchristlichen Anschauung und ihrem Gedankenkreise ein Wort und einen Begriff in modificirtem Sinne solle herübergenommen haben, ohne diesen Sinn irgendwie anzugeben? Wir können demnach auch hier wieder die Berechtigung zu dem Satz (auch bei Guerike Einl. S. 289 — 295) nicht finden, daß der Evangelist die falsche gnostische Spekulation durch die Entge-

gensetzung der äußerlich sich jener accommodirenden christlichen Gnosis und Spekulation habe überwinden wollen. Oder sollen wir mit Thiersch (Kritik S. 264) sagen, dieß Evangelium sei dazu bestimmt, die nazaräische Ansicht von Christo zur wahren und vollen Erkenntniß zu erheben? Aber daß es „israelitischen Christen gegenüber" geschrieben sei, ist schon darum unwahrscheinlich, weil der Kreis, in dem es entstanden und für welchen es zunächst bestimmt war, fast ausschließlich heidenchristlich war. Wenn freilich die διαςποϱά 1. Petr. 1, 1 Judenchristen bezeichnen muß, dann möchte diese Behauptung unhaltbar sein. Aber daß 1, 14. 2, 9 (vgl. Ap. Gesch. 26, 18). 3, 6. 4, 3 mit Nothwendigkeit auf Heidenchristen hinweise, ist schon von Anderen bemerklich gemacht worden. Vgl. Steiger. Wie aber auch von Heidenchristen διαςποϱά gesagt werden konnte, zeigt und lehrt Ap. Gesch. 8, 4. 11, 19. Denn seitdem die neutest. Gottesgemeinde außerhalb Jerusalem sich zerstreuen mußte, seitdem die Christen also διασπαϱέντες sind, leben sie in διασποϱά. Denn wir mögen auch das nicht für gleichgültig erachten, daß 1 Petr. 1, 1 der Artikel fehlt, welcher Jak. 1, 1 steht. Es ist also mehr Bezeichnung eines Zustands, als feststehender Terminus einer Gemeinschaft. Mit diesem Ausdruck stellt Petrus die Christen draußen in der Welt dem irdischen Mittelpunkt der Kirche, dem Jerusalem unten, entgegen, wie mit παϱεπιδήμοις ihrer himmlischen Heimath, dem Jerusalem droben. Was wir aber sonst wissen aus den paulinischen Briefen, bestätigt die Gewißheit, daß diese kleinasiatischen Gemeinden vorwiegend aus Heidenchristen bestanden. Die judenchristlichen Bestandtheile hatten sich mit der vorwiegenden Masse ganz verschmolzen, und der Unterschied von Heidenchristen und Judenchristen hatte hier alle Bedeutung verloren. Das Judenthum nahm hier nur eine gegensätzliche Stellung ein außerhalb der Kirche. So werden wir also weder mit L. Lange (Beitr. zur ältesten Kirchengesch. I. S. 124 ff.) sagen können, das Evang. sei eine Zeugnißschrift gegen das Judenchristenthum der Zeit, noch den ähnlichen Aeußerungen von Thiersch beistimmen. Es macht uns doch auch die Schrift selbst einen ganz anderen Eindruck, wenn wir sehen, wie hier

die Juden und das Judenthum als der ausgesprochenste Gegensatz gegen Jesus erscheinen. Nicht gegen unvollständigen Glauben also, sondern gegen Unglauben müßten wir es gerichtet nennen. Dann werden wir aber auch nicht mit Thiersch sagen dürfen (S. 264), die ersten drei Evang., besonders Matthäus, repräsentirten eine niedrigere Stufe der Erkenntniß, das vierte Evang. die wahre und volle. Wir haben dieselbe in beiden gefunden und nur verschiedene Anwendungen von derselben Thatsache und Erkenntniß gemacht gesehen. Geht aber der Gegensatz des Evangeliums nicht gegen einen geringeren Glauben, sondern gegen den Unglauben, und das Judenthum als Repräsentation desselben, so können wir auch nicht mit Ebrard (S. 831) von „innerkirchlichen Gegensätzen gegen — Ebionismus reden", so wenig als von einem innerkirchlichen Gegensatz gegen Gnosticismus (ders.). Läßt es doch Ebrard sammt Thiersch (S. 262) gegen den Gnosticismus Cerinths gerichtet sein, welcher doch außer der Kirche stand. Uebrigens hat, wie ich sehe, Thiersch in seiner neusten Schrift (die Kirche im apost. Zeitalter S. 265 — 267) seine Ansicht über die Absicht des joh. Evangeliums so modificirt, daß ich mit Freuden beistimme.

Weisen wir nun alle jene Tendenzen zurück, so werden wir diese Schrift darum doch auch nicht aus aller Zeitberührung so herausheben, daß wir darin mit Reuß nur die Exposition einer spekulativen Idee sähen. Denn nachdem Credner (Einl. §. 100. S. 243 vergl. d. folgg.) mit aller Entschiedenheit jene „vermeintlichen Nebenzwecke, welche man in der That als Hauptzwecke zu betrachten hätte", verworfen und verlangt hatte, daß man die durch den Zweck bedingte Einheit der Darstellung aus der Schrift selbst erhebe und darin nachweise, stimmt ihm Reuß (S. 26) hierin so sehr bei, daß er wie Baumg. Cruf. (XLI.) ausschließlich auf 20, 31 verweist. Die Frage Lücke's aber, wie aus dieser allen Evangelisten gemeinsamen Tendenz die Eigenthümlichkeit der Schrift zu erklären sei, sucht er dadurch zu beantworten, daß er dieß Evangelium im Unterschied von den andern als ein dogmatisches oder spe-

kulatives bezeichnet. Dagegen aber hat sich Baumg. Cruſ. (a. a. O.) wohl mit Recht erklärt. Und nach allem, was wir bereits ausgeführt, wird es keiner weiteren Begründung bedürfen, warum wir nicht mit der Ansicht stimmen können, als seien hier Ideen niedergelegt, welche von der Spekulation erzeugt, der Form nach an die Reden Jesu angeknüpft oder vielmehr in denselben aufgesucht und nachgewiesen seien (Reuß S. 18). Denn erstlich hat hiefür das Evangelium zu sehr historischen Charakter, wie wir erkannt haben. Zum anderen hat des Evangelisten Erkenntniß nicht diese Selbstständigkeit und individuelle Ursprünglichkeit, als sie nach Reuß' Meinung haben müßte, sondern besteht nicht minder in der angeeigneten Selbstmittheilung Jesu, wie es Reuß von dem neuen Leben des Evangelisten zuzugeben geneigt ist (S. 29). Endlich aber können wir uns den Evangelisten nicht so sehr außer aller Beziehung auf die Zeitlage und das wesentliche Bedürfniß der Gemeinde denken, wenn er sein Evangelium von Jesu schreibt, daß wir uns zu der Annahme eines solchen theologischen Traktats verstehen könnten, dessen Verabfassung und Veröffentlichung in hohem Grade das Gepräge des Willkührlichen tragen würde. Dafür ist der Evangelist zu wenig bloß christlicher Philosoph und spekulativer Theologe gewesen, und zu sehr ein Verkündiger des Worts, dessen Beruf war, von Christo zu zeugen.

Dieser Unbestimmtheit zu entgehen, hat deßhalb die Schule Baur's das Moment der ideellen Tendenz in lebendigere Berührung mit Zeitbewegungen wieder zu bringen gesucht.

3. Die Ansicht der Baur'schen Schule.

Wie Baur die Hypothese von Strauß und Br. Bauer so combinirt, daß er die Evangelien wie aus sagenhafter Tradition, so zugleich auch aus dem christlichen Bewußtsein heraus sich bilden läßt, so statuirt er auch beim vierten Evang. zwar eine traditionelle Basis, welche aber durch die herrschende Idee

vielfach modificirt und mit erfundenen Thatsachen verbunden wurde. Denn allenthalben wird ihm der äußere geschichtliche Hergang nur „Reflex der Idee." Daß diese nicht aus der Thatsache der Erscheinung Christi selbst könne genommen sein, daß sie erst in die Geschichte Jesu eingetragen wurde und diese deßhalb dadurch wesentlich modificirt werden mußte, ist seine **petitio principii**, welche er nicht für gut befunden hat zu begründen. Diese Idee ist natürlich die vom Logos, welche in der ganzen Zeit lag, und vom Verfasser des vierten Evangeliums nur herausgehoben nnd mit gutem Blick und großem Geschick zur obersten und bestimmenden erhoben wurde. Das Evangelium ist nun nichts als die Selbstentfaltung derselben in ihre verschiedenen wesentlichen Momente. Von Allen nun, welche bisher das joh. Evangelium behandelt haben, hat Baur das Meiste geleistet, um die innere Einheit, den innerlich nothwendigen Fortschritt und Zusammenstimmung desselben nachzuweisen. Nur hat er das Christenthum zu einer Idee, die objective Geschichte zu einem dialektischen Prozeß gemacht. Das hängt zusammen mit seiner Ansicht von der ersten Kirche, welche ihm in verschiedene Parteien oder Schulen auseinanderfällt, welche um allerlei Gedanken mit einander streiten, bis es einer Idee gelingt, eine beiläufige Versöhnung der verschiedenen Anschauungen herzustellen, und so aus der Schule der ersten Christen die katholische Kirche zu machen. Damit wird nun zugleich die Idee aus der Einsamkeit, in welcher sie bei Reuß lebt, in die Zeitbewegung hineinversetzt, und ihr eine mannigfaltige Zeitbeziehung gegeben. Daß wir aber damit auf das zweite Jahrhundert verwiesen sind, ist bereits eine ausgemachte Sache (vgl. Hilgenfeld Ev. u. Br. Joh. S. IV). Denn da das Wesentliche dieser Schrift in der doktrinellen Vollendung beruht, das unverbrüchliche Gesetz der Entwicklung aber immer dieß ist, daß die intellectuelle Bewegung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitet, mehrfache verwandte Erscheinungen des zweiten Jahrhunderts aber unleugbar auf tieferer Stufe stehen als das vierte Evangelium, so muß dieses auf jene folgen. Nun möchte man es, nach diesem Grund-

satz, auch da noch zu früh angesetzt haben, wenn man es gleich möglichst weit hinabschiebt. Allein da eine Gränze doch einmal sein muß, und der widersprechenden Thatsachen später zu viele und zu unleugbare werden, so hat es denn etwa mit dem Jahre 170, nach Hilgenfeld mit 150, sein Bewenden. Schwegler war es beschieden, diese Entdeckung in Betreff unseres Evangeliums zuerst mitzutheilen. Vgl. Montanismus u. chr. Kirche des 2. Jahrh. 1841 S. 183 — 215. Die von Baur bereits (Trin. S. 164) bemerkte Uebereinstimmung zwischen dem Montanismus und dem vierten Evang., in Betreff der klaren dogmatischen Scheidung von λόγος und πνεῦμα, welche vor jenem von den Vätern immer verwechselt worden seien, führte auf die Frage, was von beidem das frühere sei. Nun berufe sich der Montanismus, wie doch zu erwarten gewesen wäre, nirgends auf das Evang. (S. 189), weiter führe dieses offenbar Polemik gegen die kleinasiatische Passahfeier (S. 195 — 198): also könne es erst nach der Mitte des zweiten Jahrh. geschrieben sein (S. 200. 203 u. s. w.). Nun aber seien durch den Montanismus und Gnosticismus das jüdische und das heidnische Christenthum vertreten. So nehme denn das 4. Evang. zu beiden Zeitbewegungen eine ebenso offensive als accommodative Stellung ein (S. 204 f.), zu jenem durch seine Lehre von der Trinität, zu diesem durch seine Gnosis (S. 211 f.). Und wie gegen diese, verhalte es sich auch polemisch gegen den Ebionismus (S. 205 — 210). — Damit kehren denn dieselben Versuche, die Eigenthümlichkeit des Evangeliums zu erklären, welche wir schon oben zurückweisen mußten, nur mit dem Unterschied wieder, daß an die Stelle des 1ten das 2te Jahrhundert gesetzt wird. Damit aber wird die Sache nur um so schlimmer. Denn nun kommt dieß zu allem Andern noch hinzu, daß, worauf Thiersch so nachdrücklich aufmerksam gemacht hat (Kritik S. 241 f. 251 ff.), sowohl die gnostischen Systeme des zweiten Jahrh. viel ausgeführter waren, als auch die Polemik dagegen viel spezieller zu sein pflegte, als beides im apost. Jahrh. der Fall war und auch im johanneischen Evang. sich zeigt. Wie aber sollten die paar

hingeworfenen Bemerkungen 13, 1. 29. 18, 28, deren Erklärung überdieß noch gar nicht so ausgemacht ist, ein Wort der Entscheidung im Passahstreit geben können und wollen? Das hätte doch viel bestimmter und mit mehr Betonung geschehen müssen. Die zu Grunde liegende Ansicht aber vom Christenthum als einer Doctrin, einer Idee, einer neuen Philosophie von der Gottmenschlichkeit, deren Bewußtsein nur etwa in Jesu von Nazareth zuerst aufgegangen, und welcher Gedanke dann wie alle Wahrheiten nach einem Kampf der Einseitigkeiten zur Geltung gekommen sei, hat bereits Dietlein in seiner Schrift über das Urchristenthum hinreichend zurückgewiesen.

Nicht viel anders hat es Baur dargestellt. Denn nachdem er gezeigt, wie der wesentliche Inhalt bestehe in dem in Bewegung gesetzten Verhältniß des Logos zur Welt, wie jener das Verwandte in dieser anziehe, das Widersprechende abstoße, und in der Darstellung des Glaubens als der Synthese beider: beantwortet er die Frage, wie dieß Evangelium des großen Unbekannten so schnellen Eingang und so große, abschließende kirchliche Bedeutung erlangt habe, damit, daß es, wiewohl es sich über allen Kampf erhält, doch alle Streitfragen und Interessen der Zeit berührt. Nun wollen wir nicht erinnern, wie Hug und Thiersch auf den Gebrauch des Evangeliums von den Häretikern der Mitte des zweiten Jahrh. aufmerksam gemacht haben, und daß hierin die Nothwendigkeit bereits allgemein anerkannter Geltung dieser Schrift liege; auch nicht die schon oft gemachte Erinnerung an den unendlichen Unterschied dieser Schrift von allen Erzeugnissen des zweiten Jahrhunderts wiederholen und fragen, wie in einer Zeit solcher Literatur, wie die des 2. Jahrh. ist, ein Werk von solcher originalen geistigen Größe entstehen konnte, wie unser Evang., vollends wie der Verfasser einer solchen Schrift sollte unbekannt geblieben sein, da wir doch die Verfasser der andern, so viel geistesärmeren Schriften dieses Zeitraums so ziemlich alle kennen; noch dabei verweilen, daß, wer diesen beiden Sätzen das Beispiel der oft abgeschmackten Clementinen entgegenhalten will, wie geschehen ist, damit sowohl eine vollständige Unfähigkeit verräth, geistige

Erzeugnisse zu beurtheilen, als auch verkennt, daß jene eine isolirte Schrift waren und blieben, das 4. Evangelium aber alsbald ein Buch der gesammten christlichen Kirche geworden ist. Das Alles bleibe unbesprochen; denn wir haben nicht die kritische Frage vor uns. Auch hierauf soll nur hingewiesen sein, daß eine irenische Schrift von solcher Farblosigkeit der Parteistellung, wie Baur das Evang. darstellt, welches in keine Streitfrage selbst eingeht, sondern nur ihre Gränzen streift, nimmermehr einen lebhaften Streit zu entscheiden und eine große Periode des heftigsten geistigen Kampfes abzuschließen im Stande ist, sondern von den verschiedenen Parteien im besten Falle ignorirt zu werden pflegt und höchstens in späterer Zeit, nachdem der Kampf zu Ende ist, eine Bedeutung erlangt, während wir unser Evang. nach der Mitte des 2. Jahrh. die größte Anerkennung und Bedeutung besitzen sehen. Aber dieß möge bemerkt werden, daß Baur einen Gegner theils an sich selbst, theils an seinem Schüler Hilgenfeld hat. Denn wenn Baur als die Zeiterscheinungen, auf welche das Evangelium bewußt und absichtlich Rücksicht nimmt, die Gnosis, die Logosidee, den Montanismus und die Passahfrage nennt, und aus deren Berücksichtigung und aus der Absicht diese Streitfrage zu entscheiden, als die Einheit derselben, den Charakter und die Bedeutung des 4. Evang. erklären will, so fällt er wenigstens hinterdrein so ziemlich in denselben Fehler, welchen er an Lücke so scharf tadelt, daß nämlich dieser das Evangelium nicht aus ihm selber und seiner Grundidee, sondern aus dem Aeußeren der Zeitlage erklärt habe; und verdirbt zum Theil wieder, was er durch seinen energischen Versuch, aus dem Grundgedanken die ganze Schrift und ihre Einheit zu erklären, gut gemacht hatte. Zum Andern hält ihm Hilgenfeld, da er also sich einmal mit der Idee nicht begnügt, sondern auch auf die Zeitlage Rücksicht nimmt, so viel ich sehe, mit allem Recht entgegen, daß mit jener Erklärung des Evang. aus ihm selber nur die eine Hälfte der Aufabe gelöst sei (S. 17—19). Denn es müsse auch aus der Dogmengeschichte diejenige Periode und

Gestalt des dogm. Bewußtseins aufgesucht werden, welche dieser Schrift entspreche. Diese dogmengeschichtliche Stelle glaubt nun Hilgenfeld durch die Vergleichung mit der Valentinischen Gnosis gefunden zu haben. Denn die Aehnlichkeit beider, besonders im Prolog, sei evident. Es seien nämlich drei Stadien der Gnosis (S. 66): zuerst die judaistische, sodann die von dieser Gestalt freie, wiewohl immer noch mit Anerkennung gegen den Judaismus und das judaistische Christenthum, und endlich die hiegegen feindliche. Zwischen der zweiten und dritten Periode steht das joh. Evang. (S. 67), zwischen Valentin's und Marcion's Lehre (S. 123). Daß es den Uebergang von jenem zu diesem bilde, zeige sich besonders in dem einen, daß es, wie Marcion, die Vielheit der Aeonen Valentin's zusammenziehe in Einen. Das habe seinen Grund in der praktischen Tendenz, da es praktische Religiosität über die Spekulation stelle (S. 123 f.). Diesem praktischen Charakter aber sei es sehr angemessen gewesen, den Logos aus seiner untergeordneteren Stellung, die ihm in der Gnosis zukomme, zur hohen Stelle des Eingebornen zu erheben und die ganze Aeonenwelt in ihm zusammenzufassen (S. 132 f.). Hiegegen — so gewandt und gründlich die Vergleichung angestellt wird — ist nur wenig zu erwidern. Gegen diese Hypothese, zumal Hilgenfeld das Evang. bereits in das Jahr 150 setzt, spricht die ganze Art, wie die Schule Valentin's diese Schrift gebraucht, unwiderleglich (vgl. Thiersch Kritik S. 323 f. 391 ff. Ebrard S. 903 f. Bleek Beitr. S. 214 ff.), spricht auch das sichere Bewußtsein der kirchl. Schriftsteller, die hievon Erwähnung thun. Sodann ist allerwege die hohe Einfalt das erste, die willkührliche Ueppigkeit das zweite, und nicht umgekehrt. Man mag bedauern, daß so viel Wissen und redlicher Fleiß verschwendet ist, um am Ende bei Lützelberger'schen Thorheiten anzukommen. Aber die Kritik der Baur'schen Schule ist damit so am Aeußersten angekommen, daß sie sich hier unmöglich lange halten kann. Die Voraussetzung ist auch hier dieselbe: die christl. Religion ist ein Wissen; das vierte Evangelium enthält die vollendete Erkenntniß, wie sie im Gedanken,

im Selbstbewußtsein geboren wird (S. 319). Dieser Gestalt der Religion muß eine große dogmatische Bewegung vorausgegangen sein (a. a. O.). So gehört also das Evang. in die Mitte des zweiten Jahrhunderts (S. 321). Uebrigens vergl. noch Brückner Einl. S. XXXI ff.

So sind wir also auf die Grundidee wieder zurückgewiesen und es tritt uns wieder Lücke's Frage entgegen: wie so erklärt sich aus dieser die Eigenthümlichkeit der Schrift? Lücke denkt dabei an die gemeinsame Tendenz aller Evangelien. Baur glaubt die Eigenthümlichkeit der Schrift aus der Eigenthümlichkeit der Grundidee erklärt zu haben. Aber da vom Logos im Evang. nach dem Prolog nicht mehr die Rede ist und er doch die Logosidee im Evang. ausgeführt sieht, so hat er ihr willkührlicher Weise die Grundgedanken der Schrift selbst zum Inhalt gegeben. Nun aber sahen wir, daß jene Gedanken vom Lehrinhalt der Synoptiker nicht wesentlich verschieden seien. So wäre es also auch die Logosidee? Und doch ist diese ein ganz Besonderes?

Oder sollen wir etwa mit Köstlin (Lehrbegr. d. Ev. und d. Br. Joh. 1843) sagen, das Auszeichnende dieser Schrift bestehe darin, daß das Christenthum als absolute Religion dargestellt werde, im Gegensatz gegen das Judenthum und Heidenthum; es sei hier eine Dogmatik gegeben, welche immer zugleich Apologetik und Polemik sei; der Lehrbegriff dieser Schrift sei nicht nur Religion, sondern Religionsgeschichte; er stelle das Christenthum dar, wie es geworden und fortwährend sei und werden solle im Gegensatze zum Mosaismus und Polytheismus (S. 40 ff.)? Zwar werden wir nicht mit Hilgenfeld (S. 14 ff.) antworten, die Gegensätze, welchen das Evang. entgegentrete, seien nicht außerhalb des Christenthums, sondern innerhalb desselben zu suchen, und welche es gewesen seien, müsse aus der Dogmengeschichte und nicht aus dem N. Test. erholt werden. Denn letzteres ist willkührlich und ersteres unrichtig. Ein Gegensatz ist allerdings im Evangelium, aber nicht gegen das Judenthum, sondern gegen die Juden. Von einem Gegensatz gegen das Heidenthum vollends ist nichts darin zu finden. Denn wo Heiden vorkommen, erscheinen sie als zum Glauben

geneigt, und die heidnische Welt als zum Glauben berufen. So kann man denn auch nicht sagen, daß es eine Religionsgeschichte gebe, da nicht von dem gegenseitigen Verhältniß der religiösen Mächte in der Welt die Rede ist, sondern vom persönlichen Verhältniß zu Christus, und nicht von der Religion als solcher, sondern sofern sie vorhanden ist in der Person Jesu Christi und in dem persönlichen Verhältniß zu ihm; darum ist es auch nicht Apologetik und Polemik, sondern Zeugniß und Weisung: Zeugniß von Christo und der Gemeinschaft mit ihm im Glauben, und Weisung zu diesem.

Das hat uns denn bereits zu unserer eigenen Antwort auf die Frage nach dem Endzweck des Evang. geführt. Wir brauchen nicht viel mehr als das Resultat der bisherigen Untersuchungen zu ziehen.

4. Die wirkliche Absicht.

Fassen wir zuvörderst über den Endzweck der Schrift zunächst zusammen, was sich uns als Resultat der bisherigen Untersuchungen ergibt.

Die übrigen Evangelien setzt das vierte voraus, aber es will dieselben nicht ergänzen oder Nachträge dazu liefern; denn es ist so wenig eine Sammlung des Wissenswürdigen aus Jesu Leben für die Wißbegierde, als die ersten drei; sondern eine Lehrschrift. Als solche aber will es nicht eine neue Lehre aufbringen oder predigen, wie sie Reuß in diesem Sinne eine Predigt nennt, noch ist es der Ausdruck einer neuaufgekommenen Anschauung der bereits bekannten Geschichte oder der Person Christi: eine neue Lehre weder außerhalb noch innerhalb der Gränzen der christlichen Kirche entstanden, und eine neue Anschauung weder in der Gemeinde aufgekommen, noch in der Person des Schreibenden etwa entstanden und durch die apostolische Autorität empfohlen und verbreitet, wie Baumg. Cruſ. p. XVII. meint. Auch nicht aus der Entwicklung der πίστις zur γνῶσις innerhalb der Gemeinde, noch aus Accommodation an die falsche Gnosis außer ihr will die Schrift er-

klärt sein. Denn die πίστις ist vielmehr das Ziel, das sie im Auge hat. Das ist das Eine. Zum Andern ist es nicht eine Idee, welche in derselben gelehrt und entwickelt werden soll, sei sie nun anderswoher genommen, oder selbständig erdacht, oder auch aus der Geschichte abstrahirt; sondern die Person Christi ist der Gegenstand der Verkündigung. Und diese wird verkündigt, abgesehen nunmehr von dem Unterschied des heidenchristlichen und judenchristlichen Bestandtheils der Kirche Christi und den mit diesem Unterschied und seiner Bedeutung erwachsenden und vorhandenen verschiedenen Bedürfnissen. Sondern der gesammten einigen Kirche wird der ganze Eine Christus verkündigt, nach seiner vollsten Wesenhaftigkeit und ganzheitlichen Bedeutung (vgl. Thiersch apost. Kirche S. 267).

Dieß nun findet seine vollste Bestätigung durch die Schrift selbst. Daß sie eine historische Schrift sei, zeigt ihr ganzer Charakter; daß sie die Geschichte als Lehre behandle, war das Ergebniß unsrer Untersuchungen über die Darstellung. Was sie aber lehren wolle, ist die Frage. Es ist nicht gut gethan, bei der Frage nach dem Endzweck einer Schrift von ihrem Anfang auszugehn, wenn dieser sich nicht bestimmt über den Zweck erklärt, vielmehr so beschaffen ist, daß er der mannigfachsten Deutung von jeher ausgesetzt war. Dagegen ist der Schluß klar, bestimmt und gibt Aufschluß über das Ganze, somit auch über den Anfang. Mögen wir nun Jesu letztes Wort, das im Evang. berichtet wird, oder des Evangelisten letztes Wort ansehen: beidemal ist gleicherweise der Glaube sein Inhalt. Hier ist also das Ziel der Schrift. Sowohl Jesu Erziehung seiner Jünger geht darauf hinaus, als auch hat des Jüngers Verkündigung zur Absicht, diesen Glauben zu schaffen, welcher das wesentliche Heil bringt. Den Glauben selber bestimmt Jesu letztes Wort näher, indem er ihn dem Schauen gegenüber stellt. Glauben ohne Schauen wollen sie also beide wirken. Und auf welchem Wege Jesus denselben zu schaffen gewußt oder versucht habe, dieß bemerklich zu machen, ist die leitende Absicht der Darstellung des Evangelisten. Indem er dieses Verhalten Jesu darstellt, will er nichts als dessen Wirk-

samkeit durch sein Zeugniß davon erneuern oder fortsetzen. Der Weg Jesu ist aber im Allgemeinen dieser. Die nächste Aufforderung zum Glauben geben Jesu Wunder. Aber die Bedeutung derselben besteht nicht in ihnen, sofern sie Wunder, sondern sofern sie σημεῖα sind, Zeichen eines Verborgenen, welches hierin erkannt werden kann und soll. Und hier nun theilt es sich überall sofort in die beiden Wege des Glaubens und des Unglaubens. Es liegt dem Evangelisten an zu zeigen, wie der erste allgemeine Eindruck der Wunder, so sehr ähnlich er äußerlich betrachtet sich immer zu sein schien, beides, je nachdem man sich zu den Wundern stellte, in sich enthalten habe, Glaube und Unglaube, wenn auch der letztere öfter die Gestalt des Glaubens an sich zu tragen schien. Denn es kam darauf an, ob man sich die Wunder dazu dienen ließ, das Höhere in Christus daraus abzunehmen, und zwar als eine Kraft Gottes zum Heile, oder ob man an der wunderbaren Erscheinung als solcher hängen blieb, sei es nun, daß man eine Befriedigung des nationalen Stolzes, oder der Neugierde, oder irgend welches Vortheils u. drgl. darin suchte. Auch nur wo es beim bloßen Anstaunen des Ungewöhnlichen blieb, ohne daß der Staunende irgendwie sittlich durch das Wunder berührt oder bestimmt wurde, hatte dieses seine Absicht nicht erreicht; denn es wurde einem solchen nicht zum σημεῖον.

Wie sich demgemäß, je nachdem sich die Persönlichkeit sittlich zu den Wundern verhielt oder nicht, aus dem ersten allgemeinen Eindruck beides, Glaube und Unglaube, mit einer gewissen inneren Nothwendigkeit in den Verschiedenen entwickelt habe: dieß aufzuzeigen, liegt dem Schriftsteller ganz vorzüglich an. Deßwegen geht er denn in seiner ganzen Schrift durchweg von einzelnen Wundern als σημείοις aus. Denn wie Jesus einen Simon und Nathanael begrüßte, ist ihm nicht minder ein σημεῖον, als jenes Wunder zu Kana oder die vielen, welche sich in Jerusalem an die Tempelreinigung anschlossen. Gleicherweise steht jenes Wort zum samaritanischen Weibe 4, 17. 18 dem zweiten galiläischen oder der Heilung am Teich Bethesda ganz gleich. Die Rede zu Kapernaum schließt sich

dann wieder an die wunderbare Speisung an, wie sein folgendes Auftreten in Jerusalem an jenes frühere Wunder (c. 5) anknüpft, welches sich die Juden aber eben bloß zum *θαυμάζειν* (7, 21) haben dienen und nicht dadurch sich haben weisen lassen. Dem in c. 9 und 10 Berichteten geht die Blindenheilung voraus, wie dem folgenden die Auferweckung des Lazarus voransteht. So kann man denn wohl sagen, daß diese Schrift ein *βιβλίον τῶν σημείων* sei, nicht als ob diese den Inhalt des Buches bildeten, sondern wegen der Stellung und Bedeutung, die sie im Ganzen haben, daß sie nämlich immer zum Ausgangspunkt für das dienen, was zu verkündigen oder zu lehren, dem Evangelisten eigentlich angelegen war. Und so und in diesem Sinne nennt auch meines Bedünkens der Evangelist sein Buch. Denn zu *ταῦτα* 20, 31 wird nothwendig *σημεῖα* hinzugedacht werden müssen, so daß er denn sein Buch als ein *βιβλίον τῶν σημείων* nicht undeutlich selbst bezeichnet. Denn ebenso nothwendig würden unter diesen *σημείοις* v. 30 nicht bloß die nach der Auferstehung geschehenen zu verstehen sein, wie noch Lücke und Olsh. geglaubt haben. Denn was de Wette gegen Lücke's Erklärung eingewendet hat, besonders daß *ποιεῖν* für die *σημεῖα* im Sinne von *τεκμηρίοις τῆς ἀναστάσεως* nicht passe, ferner daß er hier am besten sein ganzes Buch und dessen Zweck überblicke, hat dieser nicht genügend zu widerlegen vermocht. Uns aber wird nach dem bisher Erörterteten jeder Zweifel schwinden müssen. Und wenn Lücke fragt (II. S. 802), warum der Evangelist, wenn er auch die früheren Wunder darunter verstand, sie nicht *ἔργα* nannte, wie es doch sonst seine Art sei, so ist zu erwidern, daß ihm erstlich das Wort *σημεῖον* ebenso geläufig ist, und daß er zweitens *ἔργα* hier gar nicht sagen durfte. Denn nicht sofern sie wunderbarer Art sind, kommen hier die Wunder in Betracht, sondern insofern sie Zeichen dessen sind, was es um Jesus ist; denn nicht von jener, sondern nur von dieser Seite aus stehen sie mit dem Glauben in Causalzusammenhang. Wie wenig demgemäß diejenigen unser Evangelium verstanden haben, welche es von den Wundern kritisch befreien wollen, bedarf nur dieser

Erinnerung. Auch wie sehr dieß mit dem ganzen symbolischen und typischen Charakter dieser Schrift zusammenstimme, auf Grund dessen Herder (vom Sohne Gottes §. 11) wohl sagen konnte, daß hier alles zu einem Zeichen und Wunder werde, was Jesus that, braucht keine weitere Nachweisung. Ebenso sehen wir nun, wie der, welcher den Schluß angefügt hat 21, 25, nicht so gar unverständig übertreibend geredet hat, wie man ihm in der Regel vorwarf (bes. Lücke z. d. St.), sondern daß er den Begriff des σημεῖον im joh. Sinne in Gedanken hatte, indem er dieß schrieb.

Aber ein bestimmtes Zeichen war das Wunder allerdings nur da, wo bereits Glaube vorhanden war. Vor demselben gab es, sittlich aufgenommen, nur einen allgemeinen Eindruck des Göttlichen und Heilskräftigen in Jesu Person. Von diesem allgemeinen Anfang des Glaubens kam es nun zum bestimmten Glauben durch Jesu Wort. Darum tritt fast durchweg zu jenem dieses hinzu, und erscheint, nach Jesu Absicht wie nach der Darstellung des Evangelisten, als das den wirklichen und rechten Glauben begründende und erzeugende. Denn das Selbstzeugniß Jesu, und so denn auch das apostolische Zeugniß von ihm, spricht es aus, was in jenen σημείοις eingehüllt liege. Wo der Eindruck derselben rechter, sittlicher Art war, wird durchweg das Wort als den bestimmten Glauben wirkendes im Gehorsam aufgenommen werden. Wo der Mensch das Wort nicht vertragen kann, da ist dieß nur ein Zeichen, daß er sich jene nicht zu dem hat dienen lassen, wozu sie ihm dienen sollten. Und so entwickelt sich durch den Fortschritt vom Zeichen zum Wort aus dem scheinbaren Glauben, welchen jene oft erzeugt, der Unglaube. Dieß wird uns in mehreren Beispielen angedeutet. Denn dieß ist bei vielen Juden der Fall, dieß auch bei jenen Jüngern, welche ihn seit seiner Rede in der Schule von Kapernaum verließen. In Anderen wird zuweilen der nicht sittliche Glaube, der durch die Wunder hervorgerufen war, durch Jesu Selbzeugniß überwunden. Auch dieß finden wir bei einzelnen Juden. Nikodemus wird hiefür als Beispiel genannt werden dürfen. Bei Andern wieder, wie

bei den Eilfen und den Uebrigen, die Jesu am nächsten standen, ist von vornherein der rechte sittliche Anfang des Glaubens vorhanden; und dieser wird nun durch Jesu Wort nur immer mehr herausgearbeitet, freilich unter mancher Reinigung und Klärung, weil auf dem Wege einer fortschreitenden Erziehung. Wo es aber durch Jesu Wort zum Glauben kommt, da löst sich der Glaube vom Wunder, sofern es Wunder ist, los. Dasselbe hat ihm nur noch als ein Zeichen Bedeutung. Als dieses erkennt er es nun aber nur durch das belehrende Wort. Ob das Zeichen ungemeiner Art ist oder nicht, das ist nunmehr dem Glauben gleich. Auch scheinbar ganz Geringfügiges kann ihm zu solchem Zeichen dienen, wenn er nur einmal durch das Selbstzeugniß Jesu die rechte gläubige Erkenntniß erlangt hat. Zeichen in der Form der Wunder sind es nur gewesen, welche den Anlaß zum Glauben boten, und nur darum bilden solche das Gerippe unsres Evangeliums. Das aber worauf nun der Glaube ruht, wodurch er sich wesentlich erzeugt und geboren weiß, ist das Wort. Zu solchem Glauben auf das Wort und an das Wort will Jesus deßhalb seine Jünger und alle die ihm näher treten, führen. Es gehört zum wesentlichen Inhalt des Evangeliums, diese Pädagogie aufzuzeigen, darzulegen, wie Jesus die Seinen vom Wunder loszulösen und ihren Glauben auf das Wort zu gründen sucht. Dafür mag unter Anderm der Schluß des 4. Cap. zum Belege dienen. Diesen Weg der Glaubenserzeugung will denn nun auch unser Evangelist seinem Meister nachgehn. Dieß läßt er wie durch die ganze Anlage seiner Schrift, so durch die letzte Erzählung von Thomas und durch den Schluß des Evangeliums deutlich erkennen. Ein solcher Glaube ist nun der rechte Glaube: das will sagen, der hat das wesentliche Heilsgut, der ist ein Glaube zum Leben.

Diese Abzielung, wie sie offenbar Zweck der Pädagogie Jesu ist, wird uns demgemäß so wesentlicher Endzweck des Evangeliums sein, daß wir uns nicht mehr werden entschließen können, allerlei Anderes daneben, oder Anderes an seine Stelle zu setzen, etwa Liebe und Leben (E b r a r d S. 831) u. dgl.

Auch ist die Durchführung dieser Tendenz wohl eigenthümlich genug, um der Frage Lücke's I. S. 194 zu genügen. Sie erhält nun aber noch weitere Bestimmtheit.

Es fragt sich nämlich, welches der Inhalt dieses Glaubens sei. Kein anderer als der der σημεῖα und des Wortes Jesu. In beiden bezeugt sich Jesus als den, der er ist: ἐγώ εἰμι 8, 24. 28. 13, 19. Welche Bestimmtheit Jesu ist es aber, welche ihn ganz bezeichnet? Von den verschiedensten Seiten aus gibt das Evang. Antworten. Er ist der, welcher kommen sollte, er ist der vom A. T. Gemeinte, er ist die Wahrheit desselben, die Fülle aller Offenbarung, er ist die Befriedigung alles wesentlichen Heilsbedürfnisses des Menschen, er ist der Inhaber, Vermittler und gleichsam der Ort aller Gottesgemeinschaft, er ist der von Oben Gekommene u. s. w. Will es Jesus oder der Evangelist in ein Wort zusammenfassen, so sagen sie: Gottes Sohn. Als solchen bezeichnet ihn daher dieser im Ausgang seines Evangeliums. Welches die bestimmte Bedeutung dieses Wortes sei, können wie hier noch bei Seite lassen. Es genügt uns: was nur Jesus und sein Zeuge von ihm sagen können und wollen, das ist Alles in diesem einen Wort enthalten; es ist die spezifische Bezeichnung des Verkündigten. Im umfassendsten, eminenten Sinne nehmen wir es also. Als solchen Sohn Gottes stellt sich nun Jesus dar in aller Selbstdarstellung und Selbstbezeugung; sei es nun, daß er sich in den σημείοις als die Wahrheit des A. Testaments, oder als das Leben oder das Licht, oder in seinem Wort als den vom Himmel Gekommenen, mit dem Vater in wesentlicher Gemeinschaft Seienden, in seinem Ausgang als den zu Gott Erhobenen u. s. w. bezeuge. Alles was er redet, was er thut, was er erfährt und was er wirkt, offenbart ihn als solchen. Dieß ist also auch der Inhalt der Schrift. Von nichts Anderem will der Evangelist Zeugniß geben, als von Jesu dem Sohne Gottes; Zeugniß von ihm zum Behuf des Glaubens, welcher ihn zum Inhalt, demgemäß das wesentliche Heil zum Besitz hat. Also nichts Einzelnes an und von Jesu will verkündigt und gelehrt sein, nicht diese oder jene Seite; sondern die umfassendste Bezeichnung ist gewählt, zum

Zeichen, daß Jesus im umfassendsten Sinn, in seiner wesentlichen Bedeutung Gegenstand der Verkündigung ist. In dem Einen ἐγώ εἰμι ist darum das Ganze von ihm zusammengefaßt. Denn wie sich Jehova im A. Test. mit אֲנִי הוּא ganz aussagt, nicht bloß als dieß oder jenes, sondern als den, der Gott ist, so zwar daß er betont, daß Er es sei: so auch Jesus gegenüber den Juden in jenem gleichlautenden ἐγώ εἰμι, daß Er es ist, nämlich der überhaupt sein sollte, jener Mensch der Zukunft, welcher dieß nur ist, indem er Gottes Sohn ist (vgl. Hofmann Schriftbeweis I. S. 60—62, zum Theil auch Stier Reden Jesu IV. S. 449). Wir mögen dabei wohl beachten, daß dieß Wort zunächst in demjenigen Capitel vorkommt, welches den schärfsten Gegensatz zwischen den Juden und Jesus enthält, und später 13, 19 nur als Erinnerung an jene Aeußerung wiederholt ist, wiederholt am letzten Abend und am Anfang der letzten Reden Jesu zu den Seinen. Geben sich nun Jesu Reden und alle Verkündigungen des Evangelisten so sehr bloß als Zeugniß von Jesu, daß sie auf das Bestimmteste erklären, nur ihn zum Inhalt zu haben, als den, der er wesentlich ist, so wird völlig unstatthaft und uns unmöglich sein zu sagen, es sei eine irgendwie entstandene oder entlehnte Lehre mit Jesu Person verbunden, oder überhaupt nur eine besondere Lehre auf dieselbe übertragen. Denn jede einzelne Lehre beschränkt im Widerspruch mit dem, was wir gefunden haben, die Allgemeinheit der Verkündigung Jesu. Man mag nun die Logoslehre noch so sehr verchristlichen wollen; wir haben gesehen, daß sie als Grundgedanke des Evangeliums, als Hauptsache u. dgl. keinen Platz mehr hat.

Aber der er ist, ist er in der σάρξ. In dieser will, was er ist, und seine Herrlichkeit erkannt sein. Zwar den Jüngern dient von Anfang an Alles nur zum σημεῖον, die von der σάρξ verhüllte Herrlichkeit zu erkennen (1, 14 vgl. 2, 11). Den Juden aber war die σάρξ zum Hinderniß des Glaubens, und der darauf hinausgehenden Forderung Jesu halten sie dieselbe immer entgegen, mögen sie in ihm den Ungelehrten sehen (7, 15), oder einen, dessen Ursprung sie wissen (7, 27), oder

den Galiläer (7, 41), oder einen, mit dessen Lebensanfang und -dauer es keine andere Bewandtniß hat, als bei ihres Gleichen (8, 57), oder mag es ihnen auf Grund seiner, durch nichts, wie es schien, unterschiedenen und bevorzugten σάρξ ein Anstoß sein, wenn er für dieselbe besondere Ansprüche erhebt (Cap. 6), oder sich im Unterschied von allen Menschen ein besonderes Verhältniß zum Vater beilegt (5, 18. 10, 30. 38). Zwar auch für die Jünger war der Mensch, wie sie ihn kannten, für den Anfang ein Befremdliches (vgl. 1, 46. 47). Aber daß sie sich dem Eindruck der wesentlichen Persönlichkeit Jesu in Aufrichtigkeit hingaben, half ihnen über jenen Anstoß hinüber, so daß sie Gewißheit und Glauben erlangten, daß in ihm und seiner σάρξ das ewige Leben beschlossen und zu finden sei (6, 68). So also war er Gottes Sohn, weil im Fleisch, nur so, daß es stets des Glaubens bedurfte, und nur durch diesen das Schauen der Herrlichkeit vermittelt war (vgl. 11, 40), nicht umgekehrt, wie die Juden wollten. Darum tritt Jesus allenthalben mit der Forderung des Glaubens an die Menschen hinan. Stößt er durch diese Forderung die Judäer zurück, so hat er sich auch zu den Galiläern nicht anders verhalten. Darum ganz vorzüglich bringt Johannes jenen Vorgang in der Schule zu Kapernaum c. 6 bei, um zu zeigen, daß er in Galiläa nicht anders geredet, nicht weniger entschieden und streng Glauben gefordert, und nicht weniger mit dieser Forderung Anstoß zu geben und zurückzustoßen Scheu getragen habe als in Jerusalem. Haben sich von den Galiläern mehr an ihn angeschlossen als in Judäa, so lag es nicht an ihm. Sein Verhalten und seine Anforderung waren überall die gleichen. Dieß will der Evangelist ganz besonders bemerklich machen.

Nicht minder aber auch, daß es wohl möglich gewesen ist, auf Grund seiner Selbstbezeugung an ihn als den im Fleisch erschienenen Sohn Gottes Glauben zu gewinnen. Daß hiezu nichts als Aufrichtigkeit, Gehorsam gegen Gott überhaupt erforderlich gewesen sei, zeigt er uns an mehr als Einem Beispiel. Darum verheißt Jesus gleich am Anfang der Redlichkeit

Nathanaels wie den Andern das Schauen seiner Herrlichkeit. Und den Jüngern wird es auch nicht schwer, Glauben zu gewinnen, da ihrem aufrichtigem Sinne Alles dazu dient, Jesu Herrlichkeit zu offenbaren. Auch aus dem Mund von Juden muß Jesus Zeugniß erhalten, daß er genug σημεῖα gethan habe, um sich zu erweisen (7, 31. 10, 16). Wenn sie nun doch nicht glauben, so liegt es an ihrer Unwilligkeit und Unaufrichtigkeit. Wie oft hält ihnen darum Christus vor, daß sie ihm wohl glauben könnten, daß sie aber nicht wollen (vgl. 5, 36. 40. 10, 25. 26)! In den Reden, in welchen sich der Gegensatz am höchsten steigert, führt er hierauf ihren Unglauben zurück; mit der schneidendsten Schärfe klagt er sie an, daß sie von ungöttlichem Sinn regiert seien und nicht von Wahrhaftigkeit, sonst müßten sie ihm glauben (vgl. Cap. 8). Aus der Schärfe dieses Vorhalts sollen wir erkennen, wie sehr möglich der Glaube an ihn gewesen sei. Aber eben weil alles auf Glaube beruht, will Jesus nicht so sich offenbaren, daß er ihn unnöthig machte, noch will er ihn irgendwie erzwingen: er soll eine sittliche That bleiben, d. h. eine That der freien Selbstbestimmung. Wo aber ein Mensch ihn versagt, da tritt das Gericht eben dadurch ein, daß Jesus nun immer entschiedener Glaube fordert. So sehen wir denn beides im Evangelium hervorgehoben: sowohl wie sehr es des Glaubens bedurft habe, als wie sehr er möglich gewesen sei. So sehr gilt dieß, daß sogar die Erhöhung Jesu diesen Charakter an sich tragen soll, daß sie ein Gegenstand des Glaubens bleibe. In diesem Sinn redet Jesus zu Nikodemus von seiner Erhöhung, und von hier aus erhält der Begriff derselben sein Licht. Auch hier trifft es sich wieder, daß es sich als das Gericht der Glaubensverweigerung zeigt, daß nur um so entschiedener die Forderung des Glaubens an den Nichtglaubenden gestellt werden muß. Denn der Juden Unglaube hat es verursacht, daß Jesu Erhöhung zunächst eine Erhöhung an's Kreuz werden mußte und dann erst zur himmlischen Herrlichkeit; jenes öffentlich, dieß aber verborgen vor den Menschen. Denn indem sie Jesu Erhöhung zunächst im Kreuzestod erfüllt sahen und nun an den gekreuzigten

Sohn Gottes glauben sollten, wurde ihnen dieß nur um so schwerer, und konnte ihnen doch in keiner Weise erspart werden. Den Jüngern dagegen ward der Kreuzestod eine Macht, welche die gläubige Liebe derselben erst recht hervorrief — denn nun erst sehen wir Nikodemus offen heraustreten —, und darum auch ihren Glauben mit dem Schauen der Herrlichkeit lohnte: denn am Kreuz ward dem Jünger gewährt, jenes Wunder des Lebens an Jesu Leichnam schauen zu dürfen (19, 34 f.). Zum andern hatte der Juden Unglaube verschuldet, daß Jesu Verklärung und Erhöhung zur Herrlichkeit eine vor der Welt verborgene war (14, 22). So ward es ihnen nun doppelt schwer gemacht, an den Verklärten und Erhöhten zu glauben, den sie doch nicht sahen, den sie zum letzten Male als einen Todten gesehen. Darum suchen sie ihn nun vergebens und müssen in ihren Sünden sterben (8, 21. 24). Die Seinen dagegen erhalten nun vollste Glaubensgewißheit und Glaubensvollendung, so zwar, daß gerade der, welchem beides am schwersten ankommen wollte, das reifste und höchste Bekenntniß des Glaubens ablegte (20, 28). Da ist der Glaube nun so vollendet, daß er des vorangehenden Sehens ganz entbehren kann.

In so hohem Grade, sehen wir, bewegt sich das ganze Evangelium um den Glauben, seine Nothwendigkeit und Möglichkeit, daß im Grunde Alles darauf hinausgeht und es als wesentliche Absicht des Evangelisten sich zeigt, beides darzulegen, und nachzuweisen, wie Glaube und Unglaube aus ihren eignen noch unbestimmten und scheinbar ärmlichen Anfängen heraus sich entwickeln, so zwar, daß der Glaube, wo er einmal vorhanden ist, immer leichter möglich, wo er einmal verweigert worden, immer unmöglicher wird, und doch für beide die Forderung des Glaubens in ihrer Nothwendigkeit unabänderlich bestehen bleibt. Wie kann man nun sagen, dieß Evangelium habe es vorzugsweise mit der γνῶσις zu thun und lasse diesen Begriff vor dem der πίστις vorherrschen? Oder sollte es annehmbarer sein, die Sache so zu wenden, wie Lücke I. S. 214 f., er zeige die rechte γνῶσις eben darin, daß sie mit der

πίστις eins und zusammen sei? da doch vielmehr nicht γνῶσις, sondern πίστις sein erster Begriff ist, und die Sache vielmehr umgekehrt sich so verhält, daß, indem er die πίστις überall im Auge hat, er uns auch zeigt, daß die πίστις auch ein Erkennen wie ein Lieben sei. Darum sind aber nicht diese Begriffe die von ihm beabsichtigten, sondern jener.

Worin nun aber der Glaube nach seiner Darstellung bestehe, ist mit wenig Worten gesagt. Das ist er, daß man veranlaßt durch die Zeichen seiner Offenbarung auf Grund des Wortes seiner Selbstbezeugung den Gottessohn im Fleisch annimmt und sich gefallen läßt, und hiedurch, weil ein persönliches Verhältniß zu seiner Person eingehend, in persönliche Gemeinschaft mit ihm tritt und damit das wesentliche Heilsgut, welches er selbst und welches in ihm ist, besitzt. In solcher persönlichen Gemeinschaft mit ihm stehend, schaut man nun mehr und mehr die Fülle seiner Herrlichkeit und schöpft mehr und mehr aus der Fülle seiner Gnade. Ein weiteres zu sagen ist hier nicht der Ort, da wir es nicht mit Darlegung der Lehre zu thun haben.

Es wird nun keines Nachweises weiter bedürfen, wie das, was wir als Endzweck dieser Schrift gefunden haben, ein ebenso in sich Einiges und Abgeschlossenes, als Eigenthümliches ist. Wie sehr es zusammentreffe mit dem, was sich uns als Resultat der Bestreitung derjenigen Meinungen ergab, welche den Endzweck der Schrift außer ihr oder in einem Mannigfaltigen suchen, wird genug sein, erinnert zu haben. Der anderweitigen Zwecke aber können wir so sehr entrathen, daß wir nunmehr gar keinen Raum mehr für dieselben haben. Denn theils ist der Endzweck, wie wir ihn erkannt, zu abgeschlossen in sich selbst, theils ist er der Schrift so wesentlich, daß uns dieß allein schon Gewähr geben muß, daß die ganze Schrift sich daraus werde verstehen lassen: wofür der durchgeführte Nachweis freilich erst im Verlauf zu liefern ist.

Eine andere Frage ist, ob nicht der Evangelist Rücksicht auf dieß oder jenes bei der Abfassung seiner Schrift werde genommen haben. Denn er schrieb sein Buch nicht für sich,

sondern für Andere, nicht zum einsamen Studium, sondern zum Gebrauch der Gemeinde. Aber gleich von vornherein werden wir sagen müssen, daß wir keinerlei Rücksichtnahmen gelten lassen können, die nicht in dem erkannten Charakter und Endzweck der Schrift selbst mit enthalten sind. Also wissen wir nichts von Rücksichtnahme einzelner Irrlehrer und Irrlehren; denn er stellt auch nicht eine einzelne Lehre dar, welche anderen Einzelnen etwa könnte entgegengesetzt werden. Weder die Logoslehre noch den Passahstreit, weder die Nazaräer noch Valentin's Schule, weder der Montanismus noch Cerinth's Häresе hat er besonders im Auge gehabt, da er sein Buch schrieb. Wohl aber den Unglauben in der Welt. Denn hat er für Andere geschrieben, so hat er geschrieben, damit sie Glauben gewinnen und halten sollen an Jesus den Sohn Gottes, also damit ihnen Glaube geschafft und ihr Glaube gesichert werde gegen den Unglauben und seine vielgestaltige Irrung und Versuchung. Und weiter, hat er geschrieben, so hat er für die Gemeinde geschrieben, nicht für diesen oder jenen besonderen Theil derselben und das besondere Bedürfniß desselben, sondern für die Gemeinde Jesu Christi in der Welt. Also dem Unglauben dieser Welt gegenüber, in welcher die gläubige Gemeinde und die Gläubigen stehen, und der Gefahr gegenüber, welche die Gemeinschaft dieser ungläubigen Welt für den Glauben und die Gottesgemeinschaft im Glauben an Jesum Christum bietet, stellt er sein Zeugniß, darum auch das volle Zeugniß von Christo dem Sohne Gottes und dem Glauben an ihn.

Jener Unglaube der Welt aber trat Jesu selbst auf Erden in den Juden gegenüber. Darum kann der Evangelist in der Geschichte Jesu vom Glauben an ihn nicht reden, ohne diesem den Unglauben des jüdischen Volks entgegenzustellen. Das ist die innere Nothwendigkeit dieser Gegenüberstellung, in welcher man allerlei ideelle Absicht und Verkehrung der Geschichte hat finden wollen. So nothwendig der Evangelist nach der ganzen Art, wie er, wie wir sahen, seine Aufgabe erfaßte, dem Glauben, den Jesus forderte, den Unglauben entgegensetzen mußte, den Jesus erfuhr, so nothwendig mußte er Jesu die

Juden, als die Repräsentanten des Unglaubens, entgegenstellen. Wesentlich anders aber war es nicht mit der Gemeinde Christi. Denn wo anders stand dieser und ihrem Glauben der Unglaube als eine geschlossene Macht und als eine That der freien Selbstbestimmung entgegen, als im jüdischen Volk, dessen Existenz außerhalb der Kirche Christi, da diese doch in jenem begonnen hatte, eben darauf beruhte, daß es den Glauben verweigert hatte und stets verweigerte? Daß viele einzelne Juden innerhalb der Gemeinde standen, kommt dabei nicht in Betracht. Das Volk als Ganzes hatte eben darin das Charakteristische seines gegenwärtigen Daseins, daß es sich im Widerspruch mit der Gemeinde Christi befand, und dieser streitig machte, daß sie die Gemeinde Gottes sei (vgl. Hofm. Weiss. II. S. 216—218); gleichwie zu Jesu Zeiten trotz der vielen einzelnen Gläubigen aus Israel (11, 45. 12, 42), doch das Volk als Ganzes stets den Glauben verweigerte (12, 37), und eben dieß seine Bestimmtheit war, daß es sich in Widerspruch mit Jesu und seinem Anspruch setzte und diesem streitig machte, daß er Gottes Sohn sei, während sie für sich darauf fußten, daß sie Gottes Volk (8, 41. 9, 28) und Abrahams Same (8, 33 ff.) seien. Ist also die Gemeinde, für welche der Evangelist schrieb, die gläubige gegenüber der ungläubigen Welt, so ist sie es zunächst gegenüber dem ungläubigen Israel. Legt also der Evangelist Zeugniß ab vom Glauben und für denselben gegenüber dem Unglauben, so thut er es zunächst gegenüber dem Unglauben Israels. Wäre Polemik in unserm Evangelium, so wäre das die nächste. Es ist aber nicht einmal diese als Polemik darin enthalten, sondern nur als in der Sache selbst liegender Gegensatz. Wie viel weniger kann nun gegen die zufälligen Gestalten des Unglaubens damaliger Zeit im Doketismus, Gnosticismus, Ebionismus u. s. w. Polemik in unsrer Schrift enthalten sein. In Einem treffen diese Erscheinungen alle zusammen, so verschiedenartig sie sonst sein mögen, in der Hauptsache, daß sie in Jesu nicht Gottes Sohn im Fleisch sehen und glauben, in demselben Unglauben also, welcher das Charakteristische Israels bildet. Sofern diese Irrthümer also zu jenem

Unglauben gehören, insofern hat der Evangelist auch diesen sein Evangelium entgegengesetzt. Und in dem Maß als auch in diesen, soweit sie Unglaube waren, Lästerung des Glaubens der Gemeinde Christi oder Versuchung zum Unglauben für dieselbe enthalten war, hat der Evangelist auch diesen gegenüber die Gemeinde Christi in der Welt im Glauben fördern und sichern wollen. Die Gnosis, der Doketismus u. s. w., wenn er sie kannte, existirten für ihn bloß, sofern sie Unglaube waren. Anders berücksichtigt er sie nicht. Man hätte nie vergessen sollen, daß das für alle Apostel und Neutest. Schriften gilt. Was gehen den Apostel die Aeonen und sonstige Besonderheiten der Häretiker an? Von alle dem nimmt keiner von ihnen Notiz, sondern nur von ihrem Unglauben, also diesem ihnen Gemeinsamen, dieser der Gemeinde Christi widerstreitenden Macht in der Welt (vgl. Ephes. 2, 2). Selbst in seinem ersten Brief, der doch der Natur der Sache nach eine viel bestimmtere Rücksichtnahme auf die Erscheinungen des Widerchristlichen in der Welt enthält als das Evangelium, weiß er von diesen bloß so weit, als sie Unglaube sind, und übt er Polemik gegen sie bloß insoweit, daß er den Glauben an Jesum den Sohn Gottes im Fleisch entgegenstellt. Alle übrigen besonderen Lehren u. dergl. kümmern ihn nichts. So ist es also ganz unmöglich zu sagen, er habe gegen die Gnosis u. s. w. Polemik geübt, da man nicht einmal sagen kann, daß er sie berücksichtigt habe; denn das, was eben die Gnosis zur Gnosis machte, was den Doketismus und Ebionismus von einander und etwa von jener unterschied, das lag ganz außerhalb seiner Betrachtung. Nur das in ihnen allen Gleiche hat er berücksichtigt, d. h. den Unglauben in der Welt. Was darunter je gehörte, darunter in Zukunft je gehören mochte, dagegen richtet sich das Zeugniß des Evangelisten, gemäß dem Wort Christi an seine Jünger 16, 8—11. Das ist die Polemik und Apologetik unsres Evangeliums.

Bedürfen wir nun irgend welchen andern Grund für diese ganzheitliche Bezeugung Christi? Als ob die Gemeinde als in der Welt seiende und mit ihrem Glauben und Bekenntniß dieser gegenüberstehende solches Zeugniß nicht bedurft hätte? Aber

sie hat es damals bedurft, nicht weil Doketismus und Ebionismus d. h. diese besondere Form des Unglaubens sie bedrohte, sondern weil ihr überhaupt bestimmter und bewußter Unglaube gegenüberstand; sie hat es also bedurft, weil in der Welt seiend; sie hat es bedurft, wie sie es allezeit bedurft hätte und bedarf. Und in diesem Sinn hat denn auch Johannes dieses umfassende Zeugniß von Christo abgelegt, wie er es allezeit abgelegt haben würde, wie es abzulegen ihm ganz besonders nahe liegen mußte, wenn er die früheren Evangelien kannte und sah, wie diese nur einzelne Seiten hervorhoben und einzelne Bedürfnisse befriedigten, wenn er sich als den letzten der Apostel wußte und wenn er wirklich der war, den wir aus unserem Evangelium als den geliebten Jünger kennen. Nehmen wir eine göttliche Providenz in der Leitung der Kirche an — wie konnte die Kirche ohne ein solches umfassende apostolische Zeugniß von Christo bleiben? Und wenn wir auch davon absehen, was lag näher und wie konnte es anders sein? Insofern berühren wir uns allerdings einigermaßen mit dem, was Clemens von Alexandrien über das peumatische Evangelium sagt. Ist es auch schief ausgedrückt und mit Unrichtigem verbunden, so ist es doch nicht ohne Verstand gesagt. Auch was Lessing in diesem Betreff ausführt, ist hiemit verwandt. Wie sehr sich aber doch zugleich unsere Ansicht von beiden scheide, ist wohl für sich klar.

Zum äußern Anlaß und zur Stärkung seines Vorsatzes mag dem Johannes nun allerdings die besonders ausgeprägte Gestalt des Unglaubens seiner Zeit gedient haben, wie sie sich ihm in mancherlei Formen darstellte; auch mögen wohl Bitten ephesinischer Presbyter, wie erzählt wird, hinzugekommen sein. Aber jenes ist so wenig wesentlich für die Frage wie dieses Denn berücksichtigt hat er in jenen nur das Allgemeine, die Besonderheit dagegen so wenig, als sich, wie wir wissen, der Apostel Johannes mit Cerinthus abgegeben hat. Auch angewandt und benützt mag man das Evangelium bereits frühe gegen allerlei einzelne Häresien haben; wiewohl mir es wahrscheinlich dünkt, daß die große Allgemeinheit des Evangeliums

erst allmählich seinen tiefern Inhalt und seine reichhaltige Anwendbarkeit erkennen lassen mochte. Wollte vielleicht Baumg. Crus. etwas Aehnliches andeuten, wenn er sagt (p. XXV): geschrieben sei das Evang. gewiß früher worden, als es bekannt wurde —? Vgl. auch Brückner Einl. S. XXIX. Mir scheint nämlich Thiersch in seiner Kritik das Johanneische Element der nachapostolischen Zeit, wenigstens der der apostolischen Väter, zu stark betont zu haben. Ich finde selbst in einem Polycarpus das paulinische Element vorwiegend und in Ignatius dem andern mindestens gleich. Doch dem sei, wie ihm wolle: man hat mit der Zeit immer mehr gelernt, unser Evangelium gegen allerlei besonderen Irrthum zu gebrauchen. So glaubte man es denn gegen diese verschiedenen geschrieben, und es mehrte sich dadurch der Catalog der Bekämpften, wie denn Epiphanius kurzweg hinzufügt: *καὶ ἄλλας πολλὰς αἱρέσεις*. Wo man aber die gegenwärtigen Häresien nicht in das apostolische Zeitalter selbst zurückdatiren konnte, da half man sich dann charakteristisch genug damit, daß man sagte, Johannes habe dieß Evang. geschrieben **providens blasphemas gnosticorum regulas (Iren. adv. haer. 3, 16)**. Denn allerdings gegen diese war es so wenig geschrieben, als gegen die besonderen Formen des Unglaubens unsrer Tage, so wenig aber auch als gegen die der apostolischen Zeit. Angewandt aber und benützt konnte und kann es werden und seine Bedeutung hat es gegen diese allesammt.

Daß wir nun aber mit Recht die Bedeutung unsers Evangeliums in dieser bestimmten Allgemeinheit festgehalten haben, muß die Darstellung der Durchführung dieses Endzweckes zeigen.

Gegen das Gesagte könnte nur noch Eines eingewandt werden, nämlich die Logoslehre. Ist eine solche besondere Lehre im Evangelium gegeben, so wird unsere Darlegung der Absicht kaum bestehen können. Aber wir haben bereits oben gesehen, daß weder die philonische Logoslehre noch überhaupt eine Logoslehre sich in unserm Evangelium vorfindet, daß es vielmehr gleich von vornherein unter dem mit Logos Bezeichneten die Person Christi versteht. So ist also auch im Prolog nichts Anderes

verkündigt, als was am Ende als Inhalt der Verkündigung und Gegenstand des Glaubens angegeben wird. Denn Christus ist es, den er hier Sohn Gottes, dort Logos nennt. Damit aber hat er nichts Besonderes von ihm ausgesagt, was nicht zum Umfang des Begriffes „Sohn Gottes" gehörte, wie wir sehen werden.

Ehe wir nun aber darangehen können, das Evangelium darauf hin zu betrachten, wie sein einheitlicher Gedanke in der Darstellung des geschichtlichen Stoffes durchgeführt sei, ist vorher noch über die Disposition und Construktion der Schrift zu sprechen.

Fünfter Abschnitt.

Disposition und Construktion.

Baumgarten-Crusius hat zwar eine bestimmte Anordnung des Stoffes in unserm Evang. nur im Allgemeinen gelten lassen wollen (S. XXXVI.). Was auf den Prolog folge, enthalte zunächst Zeugnisse und eigene Anschauungen (S. 39); die Erzählungen der übrigen Theile des Evang. ordneten sich an unter Werke, Kämpfe (wozu auch die Mißverständnisse von Seiten der Juden gehörten), Sieg und Verklärung: die beiden letzten vom 13. Cap. an. Eine weitere, vielleicht steigernde Anordnung durchgreifend finden wollen dürfe man gewiß nicht: es würden uns jene Ideen nur in einer Reihe von wechselnden, oft gegen einander abstehenden Bildern vorgeführt, deren der Evangelist eben so gut mehrere oder wenigere hätte geben können (S. XXXVI f.). — Trotzdem werden wir uns nicht abhalten lassen dürfen zuzusehen, ob nicht eine durchgreifendere Anordnung des Ganzen im Evangelium nachgewiesen werden könne, und welches Gesetz der Anordnung im Einzelnen darin herrsche; zumal die Planmäßigkeit der Anordnung immer hervorgehoben wurde, freilich in der Regel mehr behauptet als wirklich nachgewiesen, von Cyrill dem Alexandriner an, welcher die enge Beziehung des Einzelnen auf einander lobte, bis zu Hug, welcher II. S. 164. 171 f.) in der Anordnung des Buchs und in der Auswahl der Begebenheiten zu einem Zweck bis in's Einzelne und Kleine sehr viele Ueberlegung und einen durchdachten Grundriß rühmt. Es wird aber beides in wesentlichem Zusammenhang mit der ganzen Tendenz des Buches stehen müssen und kein zufälliges Verhältniß dazu einnehmen dürfen. Wir sehen aber, daß die Absicht des Ver-

fassers nicht war, bloß eine äußere Geschichtserzählung zu geben. So werden alle diejenigen Eintheilungen, als zu äußerlich, abgewiesen werden müssen, welche in jener Ansicht, bewußt oder unbewußt, wurzeln. Bis in die neueste Zeit hat man solche Dispositionen gesucht und aufgestellt.

Eine geographische Anordnung glaubte Eichhorn darin zu finden, nachdem er zuvor das Evang. durch den Schluß des 12. Cap. in zwei Hälften abgetheilt hatte. Nach dem, was Lücke hierüber berichtend und widerlegend beigebracht hat (I. S. 178 ff.), braucht nichts weiter darüber erwähnt zu werden. — Bengel, obgleich er „nur ein nacktes chronologisches Schema nach Festen und Tagen gibt" (Lücke I. S. 177 Anm.), hat doch auch dieses geistreich, wie immer, entworfen indem er die erste und die letzte Woche von der Mitte trennt, diese nach drei Reisen ordnet, in Allem aber den Gesichtspunkt der Oertlichkeit und der Zeit zu verbinden sucht. Aber über ein bloß formales Schema kommt er allerdings nicht hinaus; der innere Fortschritt der Sache selbst wird dadurch nicht in's Licht gestellt. — Eben so wenig geschieht dieß aber durch die von Lücke mehr gerühmte Anordnung Lampe's, welcher Prolog und Schluß (20, 30—21, 24), jenen als summarischen Inbegriff der im Evang. behandelten Wahrheiten, diesen als Angabe des Zwecks, der Autorität und Glaubwürbigkeit des Evangelisten, von der eigentlichen Geschichtsdarstellung abtrennt und diese dann in zwei Theile scheidet, von welchen der erste das öffentliche Leben, der zweite die letzten Begebenheiten Christi behandle. Vgl. Lampe Comm. S. 280 — 286). Lampe ist hierin äußerlicher, als in der Besprechung der Oekonomie des Buchs, wo er das Richtige wenigstens in höherem Grade trifft, wenn er den allgemeinen Zweck in der Darstellung Jesu als des Messias, den besonderen in der als Sohn Gottes, den speziellsten in der Stärkung und Sicherung des Glaubens findet (vgl. S. 207—214). Dieß Dreifache weist er dann in der Schrift selbst nach (S. 219 ff.), aber nur so, daß er einzelne Stellen willkührlich auswählt, nicht aber es durch die Anwendung des Buches selbst begründet, und somit diese daraus er-

klärt (S. 224—226). — Aber auch noch Olshausen hat das Evangelium nach den Festen eingetheilt und zwar in vier Theile (Cap. 1—6. 7—11. 12—17. 18—21). Nun ist allerdings unleugbar der Gegensatz oder Kampf zwischen Jesus und den Juden in demselben von ganz besonderem Gewicht, und man mag die Festreisen, insbesondere die (drei) Osterreisen, die Hauptepochen des sich steigernden Kampfes nennen (vgl. Ebrard S. 145). Aber auch wenn man diesen Gesichtspunkt zum ausschließlichen macht, hat Olshausen übel gethan, die ersten 6 Capp. zusammenzunehmen. Denn daß mit Cap. 5 die allmähliche Entwicklung des Kampfes Christi mit der Welt hervortrete, hat Lücke richtig gesehen (I. S. 176). Darum gehören Cap. 5 und 6 viel mehr zum Folgenden als zum Vorhergehenden. — Die Eintheilung nach den Festreisen suchte Lücke noch in der 2. Aufl. spezieller durchzuführen, indem er an der Möglichkeit einer innern Eintheilung von vornherein verzweifelte. Die Aeußerlichkeit dieses Verfahrens scheint mir aber schon durch den einen Umstand in's Licht gestellt und gerichtet zu sein, daß dann Cap. 10 zwei verschiedenen Theilen zugewiesen werden muß, da doch die zweite Hälfte von c. 10 zum mindesten eben so eng mit dem Vorhergehenden zusammengehört als mit dem Folgenden, obgleich auch Ebrard (Ev. Joh. S. 20) die letztere Verbindung vorzieht. — Näher kam der Sache de Wette. Zwar das 1. Cap. trennte er als einen selbständigen Theil ab, welcher den summarischen Inbegriff des Ganzen, Jesu himmlischen Ursprung, des Täufers Zeugniß und die erste Zahl der Jünger enthalte; im Uebrigen aber sah er im Evang. die Geschichte der δόξα Jesu. Dadurch ward er auf einen innerlicheren Gesichtspunkt für die Betrachtung und Anordnung des geschichtlichen Stoffs geführt, wenn er dann gleich bei dieser noch ziemlich äußerlich verfährt. Denn er nimmt Cap. 2 bis 6 zusammen als einzelne Beispiele der Wirksamkeit (Verkennung und Anerkennung) Jesu in Galiläa, Judäa und Samaria. Der zweite Abschnitt Cap. 7—12 berichte den letzten Aufenthalt Jesu in Judäa und die Vorbereitung der Katastrophe seines Todes. In

der zweiten Abtheilung Cap. 13—20 werde sodann Jesu Verherrlichung im Tode dargestellt, und zwar auch wieder in zwei Abschnitten, als Darstellung seiner inneren Herrlichkeit und als äußere Verherrlichungsgeschichte. Brückner hat daran nichts geändert. — Nach den von de Wette gegebenen Fingerzeigen arbeitete Lücke in der 3ten Aufl. weiter. Und zwar hat er richtiger als jener die ersten 4 Capp., mit Weglassung des Prologs, zusammengenommen, als welche sich von dem Folgenden dadurch unterschieden, daß hier der später mehr und mehr hervortretende Widerspruch sich fast noch gar nicht bemerklich mache. Mehr und andere Eintheilung könne er in dem ersten Hauptheil (Cap. 1 — 12) nicht finden (S. 183). Der zweite schließe sich insofern an, als sein Werk seine Herrlichkeit offenbarte, aber unvermeidlich zu seinem Tode führte, sein Tod aber wieder zur Verherrlichung. Aber nicht zwischen der innern und äußern Herrlichkeit Christi sei mit de Wette zu scheiden, sondern zwischen der Verherrlichung des Vaters durch den Sohn und der des Sohnes durch den Vater (S. 184). Hierin aber scheint mir de Wette das Richtigere getroffen zu haben. Denn ist einmal *δόξα* nach des Evangelisten Absicht ein vorherrschender Begriff, so wird hier Jesu Herrlichkeitsfülle in seiner unendlichen Liebesoffenbarung gezeigt; eine Verherrlichung des Sohnes durch den Vater aber ist sein Tod eben so sehr als umgekehrt. Aber gegen Beide ist einzuwenden, daß der Begriff der *δόξα* in diesen letzten Geschichten nicht so überwiegend betont wird. Eine unbefangene Betrachtung der Auferstehung Jesu zeigt, daß diese nicht zunächst unter diesen Gesichtspunkt gestellt wird. Die Worte *μή μου ἅπτου* 20, 17; *λάβετε πνεῦμα ἅγιον* v. 22 und *μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες* u. s. w. v. 29 weisen uns auf etwas Anderes hin. Wie alle Selbstoffenbarung Jesu Glaube fordere und ermögliche und dessen Bildung zur Absicht habe: dieß auch hier stark hervortretende Moment haben beide vernachlässigt.

Dasselbe gilt auch gegen die meisten der noch anzuführenden Anordnungen.

Denn ähnlich hat auch Baumg. Crusius im Ganzen

die Sache angesehen. Nur erklärt er entschiedener als die Früheren das Aeußere, wie die Reisen Jesu nach Jerusalem, als bloßen Rahmen für den eigentlichen Inhalt (S. XXXVI.). Wie er im Uebrigen nicht über die allgemeine Bezeichnung: Werke, Kämpfe, Sieg und Verklärung hinauszugehen wage, ist bereits im Eingang erwähnt. In der Zweitheilung der letzteren stimmt er mit de Wette. — Von seinen Vorgängern emancipirte sich Schweizer schon in sofern, als er drei Theile annimmt (vgl. Evgl. Joh. S. 271—275), Cap. 1—4. 5—12. 13—20, wenn auch etwas unsicher. Im ersten Theil erscheine der Kampf nur erst in der Ferne, im zweiten sei er das bewegende Element des Ganzen. Auf diesen Unterschied hat er, wenn auch nicht zuerst, doch bis dahin am nachdrücklichsten aufmerksam gemacht. Nur hat er die weitere Ausführung dadurch verdorben, daß er die galiläischen Wunder alle hinauswirft, und jene von dieser kritischen Operation abhängig macht. Wir haben am Anfang bereits gesehen, wie wenig berechtigt diese ist. — Auch Reuß stellte eine Dreitheilung auf (Ideen S. 30. 31), Cap. 1—12. 13—17. 18—20, bei welcher aber offenbar der dritte Theil in keinem Verhältniß zum ersten steht. Doch ist seine Ansicht mit vielen feinen Bemerkungen geschmückt. Den Prolog beschränkt er, und dieß zwar willkührlich genug, auf die ersten 5 vv., welche kurz in abstracto in transscendentaler Exposition gäben, was nachher in concreto ausgeführt werde. In dem ersten Haupttheil nun, welcher das Verhältniß Jesu zur Welt, seine werbende und scheidende Thätigkeit zeichne, träten alle die religiösen Ideen, welche gleichsam die Theorie des Evangeliums bildeten, der Reihe nach hervor und würden dann in dem Ergebniß der Geschichte und der Summa der Lehre 12, 37—50 zusammengefaßt. Der zweite Theil, welcher den Erlöser im Verhältniß zu den Seinigen zeige, sei gleichsam der praktische Theil des Evangeliums, die wirkliche Einführung jener Ideen in das Leben des Individuums. Daher sei dort Alles mehr polemisch und spekulativ, hier mehr mystisch. Der dritte Theil gebe die höhere Entwicklung der beiden gegebenen Verhältnisse, die doppelte Peripetie der göttli-

chen Tragödie im Spiegel der Geschichte. Wie im zweiten Theil Jesu Reden (Cap. 13—17) ein Ganzes bildeten, so auch im ersten in der Idee des Verfassers. Denn alle Reden sind ihm immer und überall gegenwärtig und auf den Wechsel des Publikums nimmt er keine Rücksicht (vgl. z. B. 10, 25 ff.). Denn die Menschen, wie die Fragen und Einwürfe u. dergl. seien bloß die dialektischen Mittel, welche der Referent gebrauche, um die Lehre Jesu in lebendigere Berührung mit der Welt treten zu lassen (S. 51—53). Aber eben an diesem Punkte müssen die Widersprüche gegen Reuß beginnen. Denn zeigt uns nach ihm der erste Theil Jesum in seiner Stellung zur Welt, also im Gegensatz und Kampf, wo soll dieser anders seine geschichtliche Nachweisbarkeit haben, als zunächst an jenen Mißverständnissen (vgl. Baumg. Cruſ. S. XXXVI. Anm.)? So wird also eine Ansicht, welche an der wesentlichen Geschichtlichkeit des Evangeliums festhalten will, wie dieß bei Reuß in sehr ausgesprochener Weise der Fall ist (vergl. ders. die joh. Theol. in d. Straßb. Beitr. z. d. theol. Wissensch. 1847. S. 3), auch die wesentliche Geschichtlichkeit jener Polemik nicht aufgeben und sie nicht zu „einfachen dialektischen Mitteln des Referenten" machen dürfen. Denn soll dadurch Jesus und seine Lehre erst in lebendigere Berührung mit der Welt gebracht werden (Ideen S. 51), so wäre also das geschichtliche Verhältniß nicht dasselbe gewesen; und doch sollen wir es aus den ersten 12 Capp. und zwar insbesondere aus den Reden derselben erkennen? — Zum Andern hat Reuß die große Verwandtschaft zwischen Capp. 13—17 und 18—20 übersehen. Denn man kann die letzteren wohl nicht mit Unrecht von einer Seite aus eine Uebersetzung des Innerlichen in die Aeußerlichkeit der Geschichte nennen. Ist dem aber so, dann stehen sie nicht mehr zu Cap. 13—17, wie diese zu Cap. 1—12; ja dann scheidet sich Cap. 1—4 viel entschiedener von Cap. 5—12, als jene beiden Abschnitte. — Sodann widerspricht sich Reuß, wenn er im ersten Theile alle religiösen Ideen des Evangeliums nach einander hervortreten läßt insofern selbst, als er Licht, Leben und Liebe die drei Fundamentalbegriffe des Evangeliums nennt

(Ideen S. 23 Anm. Joh. Theol. S. 14. 15. 21), da doch das letztere erst mit Cap. 13 darzulegen begonnen und vorher so gut wie gar nicht genannt wird. So wird denn die ganze Charakteristik, welche Reuß von dem Unterschied der einzelnen Theile gegeben hat, dadurch unsicher gemacht.

Hatte Reuß den äußeren Fortgang der Geschichte zu sehr ignorirt, so hebt diesen Ebrard wieder mehr hervor, wo er auf diese Frage eingeht (Kritik S. 143 ff. Ev. Joh. S. 17—21). Da der Evangelist Jesum darstellen wollte, wie in ihm die δόξα des Vaters erschienen war, so führe er die Idee und den Begriff dieser geschichtlich und real erschienenen δόξα durch, so zwar, daß er drei durch das Proömium angezeigte Hauptmomente hervortreten lasse: das Zeugniß des Täufers, Jesum als den Logos und den Kampf des Lichts mit der Finsterniß. Deßhalb habe er besonders aus den Festreisen und dem Aufenthalt in Jerusalem seine Begebenheiten ausgewählt, weil hier die Macht der Finsterniß concentrirt war (Krit. S. 143—145). Im Ev. Joh. S. 17 — 21 wird dann der Fortschritt der Geschichte besonders vom Gesichtspunkt des Kampfes aus weiter ausgeführt. Und gewiß hat Ebrard hierin vor vielen Andern das Richtige getroffen, daß er auf diese Seite ein so entscheidendes Gewicht für das Verständniß der Anordnung des Evang. legt. Aber wie der Evangelist „die Idee und den Begriff der im geschichtlichen Jesus real erschienenen δόξα durchgeführt" habe, dieß hat Ebrard nicht weiter nachgewiesen; auch dünkt mich dieser Ausdruck nicht glücklich gewählt und mißverständlich zu sein. Daß aber das Zeugniß des Täufers ein untergeordnetes Moment sei, hat er selbst gefühlt (vgl. S. 144). Das allmähliche Hervortreten der einzelnen und fundamentalen Ideen aber, worauf Reuß aufmerksam machte, hat er ignorirt. Dieß letztere betont ein zwar vereinzeltes, aber immerhin beachtenswerthes Diktum Oetinger's (Selbstbiogr. Herausg. v. Hamberger S. 52): „Ich meines Theils bin gewiß, daß Joh. die 10 ersten Capp. seines Evang. in Bezug auf die drei Grundsachen: Wort, Leben, Licht geschrieben. Durch das Wort ist Christus vor Johannes gewesen, durch's Wort

hat er Wasser in Wein verwandelt; durch's Wort hat er gesagt: wir zeugen, was wir gesehen u. s. w. Das 6. und 7. Cap. beziehen sich auf das Leben, wie aus jedem Wort erhellt. Das 8., 9. und 10. endlich gehen offenbar auf das Licht." Er hätte zu Cap. 6. u. 7, oder eigentlich bloß zu Cap. 6 auch Cap. 5 hinzunehmen sollen. Auch wird durch diese einseitige Bemerkung der Fortschritt der Geschichte selbst nicht verdeutlicht. Doch ist sie immerhin beachtenswerth, so wie auch dieß, daß Oetinger mit dem Schluß von Cap. 10 einen Abschnitt sieht.

Von dieser von Oetinger hervorgehobenen Seite, dem Fortschritt der objektiven Selbstoffenbarung Christi nach den wesentlichen ideellen Momenten seines Seins, hat nun Baur ganz abgesehen. Da ihm durch die Fleischwerdung des Logos nichts wesentlich Neues geschehen scheint, sondern dieser eben nur das Göttliche selbst ist, an dessen Stelle dann durch einen unvermittelten Sprung die Person Jesu gesetzt werde, und dieses Göttliche nun im Gegensatz erscheint zur Welt der Finsterniß, so handelt es sich vor allem um die subjektive Vermittlung beider Gegensätze, d. h. um den Glauben. Nicht als ob nun dieser etwas Neues wäre; es ist vielmehr dasselbe Verhältniß vor wie nach der Fleischwerdung. Aber eben weil von dieser nicht als von einer wesentlichen Thatsache die Rede ist, so kann das Gewicht der evang. Darstellung nicht auf die objektive Geschichte fallen, sondern es muß sich um so mehr um die subjektive Seite der Aufnahme des Göttlichen von Seiten der Welt handeln, als der Fleischwerdung selbst nur mehr eine subjektive Bedeutung und Beziehung gegeben ist. Es ist aber ein mit Nothwendigkeit so ablaufender Proceß, den das Evangelium darlegt; denn es sind die dem Licht von vornherein verwandten Elemente, welche dasselbe im Glauben als der Einheit und Versöhnung beider Gegensätze an sich zieht, und es sind die im Begriff des Glaubens liegenden wesentlichen Momente, welche sich nach einander darlegen. Demnach ist der Fortschritt des Evang. logisch zu construiren. Vor allen Dingen, wenn es zur Vermittlung im Glauben kommen soll, muß

das Dasein des Lichts in der Welt zum Bewußtsein gebracht werden. Dieß ergibt die logische Nothwendigkeit eines Zeugnisses vom Licht, mit welchem Zeugniß die Person des Täufers identificirt wird. Dieß Zeugniß muß aber der Welt, welcher das Licht gegenübersteht, in ihrer eigensten Repräsentation entgegentreten. Also muß es der Täufer vor einer Gesandtschaft des Synedriums ablegen. Der nun durch dieß Zeugniß bezeugte und in das Bewußtsein eingeführte Messias muß darauf sich selbst offenbaren und zwar zunächst in seinem Verhältniß zu seinem Verkündiger, dem Täufer. Es müssen also beide geschichtlich und ideel einander nahe gebracht, nebeneinander gestellt und verglichen werden. Diesem muß dann die erste Selbstbezeugung des Lichtes, das nunmehr als das absolut Göttliche dargethan ist, zum Behuf des Glaubens folgen. Also das Licht tritt der Welt mit der Forderung des Glaubens gegenüber. Und da nun durch die Welt der physisch-ethische Dualismus der göttlichen und widergöttlichen Bestimmtheit hindurchgeht, so kommt es denn zu einem gedoppelten Resultat, zu Glaube und Unglaube. Die ersten Regungen beider, das erste Hauptmoment dieses Prozesses enthalten Cap. 4—6. Denn den jüdischen Glauben repräsentirt Nikodemus, wogegen Samarien den Gegensatz bildet. Aber der Glaube der Juden ist seinem Wesen nach Unglaube. Deßhalb muß er sich denn als solcher enthüllen Cap. 5 u. 6. Sobald nun einmal der Unglaube als solcher vorhanden ist, beginnt nothwendig der dialektische Kampf mit demselben Cap. 7—10. Es muß nun aber der Unglaube, nachdem er sich in alle seine wesentlichen Momente auseinandergelegt hat (besonders Cap. 8), zur letzten Krisis gebracht werden (Cap. 11. 12), und zwar dadurch, daß ihm das Göttliche in seiner vollsten Wesentlichkeit entgegentritt. Dazu muß die Auferweckung des Lazarus dienen, welche eben nichts als die historische Einkleidung der Idee des Logos als des absoluten Lebens und des Organs Gottes ist. Hat sich der Unglaube nun als solcher vollendet, so ist damit diese Partie abgeschlossen. Dem Unglauben der Juden muß nun der Glaube der Jünger entgegengestellt werden. Das also ist die

Bedeutung der Jünger, daß sie der Ort und Repräsentanten des Glaubens sind. An sie wendet sich deßhalb Jesus nunmehr. Und es wiederholt sich nun ganz der frühere Prozeß, uur mit anderer Form und anderem Erfolg. Da aber der Glaube nur im Gegensatz zu seinem Gegentheil sich entwickeln kann, so muß das Prinzip der Finsterniß in der Mitte der Jünger selbst vorhanden sein. Das ist die Bedeutung des Verräthers. Dieß Prinzip der Finsterniß muß nun aber ausgeschlossen werden aus dem Kreis des Glaubens, wenn dieser vollendet werden soll. Erst dem nunmehr rein dastehenden Glauben gegenüber legt sich die Idee des Logos in der zusammenfassenden Einheit ihrer Momente dar. Diesen Prozeß zu schildern, ist die Aufgabe von Cap. 13 — 17. Die Herrlichkeit, welche Jesus in der Entfaltung der Idee des Logos, als seiner Idee, geoffenbart hatte, muß sich nun auch als geschichtliche Verherrlichung vollziehn. Dieß geschieht einerseits durch sein Leiden und Sterben, andrerseits durch seine Auferstehung. Durch jenes zunächst gegenüber dem Unglauben der Juden, auf welchen der Evangelist alle Schuld ausschließlich zu wälzen sich bemüht zeigt; und zwar geschieht es vor allem in jenem Vorgang am Leichnam Jesu, welcher die Spitze dieser ganzen Geschichtserzählung, für den Evangelisten nur die konkrete Anschauung für den ganzen Inhalt der Idee ist. Durch die Auferstehung sodann, gegenüber dem Glauben, indem mit dieser Jesus aus der zufälligen Existenz im Fleisch in die reine Geistigkeit des Logos zurückkehrt, wodurch zugleich der Prozeß des Glaubens sich vollendet, indem er aller Elemente, die nicht sein eigenes Wesen sind, sich entledigt und sich zur absoluten Selbstgewißheit erhebt, welche den Inhalt und Gegenstand ihres Glaubens in sich selbst hat. Zwischen der ersten Regung des Unglaubens im Zweifel Nathanaels bis zur letzten Ueberwindung desselben in Thomas verläuft der ganze große Prozeß des Glaubens und Unglaubens. In 9 Abschnitten hat Baur in diesem Sinne das Evangelium besprochen: 1, 1—18. 1, 19—36. 1, 37—2, 11 verbunden mit 3,22—36. 2, 12—6, 71. 7, 1—10, 42. 11—12. 13—17. 18—19. 20.

Nun ist ohne Frage zwar der Begriff des Glaubens von vornherein falsch gefaßt und damit das ganze Licht, das auf das Evangelium fallen gelassen wird, ein solches, welches die Sache anders darstellt, als sie ist; denn es ist das Ganze in einen falschen Gnosticismus, wohl eigener Anschauung, übersetzt. Denn der Glaube ist nicht mehr die innere Synthese des Subjekts mit dem Objekte, sondern bloß jenes mit sich selbst, eine reine Selbstvermittlung des Subjekts, als in welches ja der Schluß des Evangeliums den Gegenstand des Glaubens selber absolut hineinlege. Damit ist zum Anderen gegeben, daß eine fortschreitende Geschichte der Selbstentfaltung des Logos nicht mehr möglich ist, sondern es bloß zu einer Darlegung der einzelnen Momente der Idee kommen kann, welche der Glaubende in der psychologischen Thatsache des Glaubens an und für sich schon in sich hat. Somit ist es denn ein einseitiger Gesichtspunkt, welchem das Evang. von Baur unterstellt worden ist. Aber eben indem derselbe mit aller Energie des einheitlichen Gedankens durchgeführt worden ist, hat Baur für das Verständniß der inneren Einheit des Evang. mehr geleistet, als bis dahin gemeiniglich geschehen war und als von seinen Gegnern in der Regel anerkannt zu werden pflegt, eine Anerkennung, welche sich mit der Verurtheilung von der religiös-ethischen Seite aus ganz wohl vertragen kann.

Wie sehr sich im Evangelium Alles um Glaube und Unglaube drehe, haben wir bereits früher erkannt. Daß der Evangelist den Prozeß beider darstelle, mögen wir immerhin mit Baur sagen: nur verstehen wir denselben als einen geschichtlichen, und die innere Nothwendigkeit des Fortschritts, auf welche der Evangelist wiederholt aufmerksam macht, als eine ethische. Ingleichen werden wir nicht von der Idee des Logos u. dergl. sprechen können, sondern von der Selbstoffenbarung des Sohnes Gottes, und diesen eben in dem Fleischgewordenen als solchem sehen müssen. Denn von dem Gespenst, zu welchem Baur den Sohn Gottes macht, welches wesentlich als Logosidee existirt, zwar für eine Zeitlang sich eine sinnlische Scheinexistenz gibt, aber nur um damit dem Glauben zu Hülfe zu kommen,

bis derselbe dieser Hülfe entbehren kann und stark genug ist, sich rein an die Idee zu halten und diese in sich selbst zu suchen und zu haben, worauf denn Gottes Sohn wieder in die reine ideelle Existenz zurückkehrt mit Abthuung des Fleisches, das wesentlich nichts nütze ist: von einem solchen Gespenst haben wir in dieser Schrift nichts gefunden. Dagegen sind die paar eben aufgestellten Sätze nur einfache Folgerungen unsererer früheren Ergebnisse. Was wir demnach im Evang. zu suchen haben, ist die Selbstoffenbarung des Sohnes Gottes zum Behuf des Glaubens oder als Sache des Glaubens; dieß aber gegenüber dem Unglauben der Welt in Israel. So werden wir also einen gedoppelten Fortschritt zu beachten haben, einen objektiven und einen subjektiven, den nämlich jener Selbstbezeugung auf der einen, den des gläubigen und ungläubigen Verhaltens dagegen auf der andern Seite. Für diesen gedoppelten Fortschritt gilt es nun, die Hauptabsätze zu finden.

Mir scheinen sie durch die Geschichte der Auffassungen hinreichend angezeigt zu sein. Denn sowohl daß mit Cap. 5, als daß mit Cap. 13 ein Neues beginne, hat sich der Beobachtung bisher schon allzu entschieden aufgedrängt. Nun kann es allerdings weder bei c. 5 noch bei c. 13 entgehen, wie flüssig zugleich die Gränzen sind, die wir hier gezogen sehen. Aber gezogen sind sie doch. Es beginnt ein neues Hauptglied im ganzen Ring des Evangeliums; aber es ist kettenartig mit dem vorhergehenden verbunden. Auf der einen Seite nämlich schließt Cap. 4 unverkennbar ab. Denn für's erste ist die Selbstbezeugung Christi bis dahin in einer gewissen Allgemeinheit gehalten, wie später nicht mehr in ganz gleicher Weise. Sodann ist bis dahin mehr zusammenhängend erzählt, während von da an einzelne Brüchstücke des Lebens Jesu als Beleg folgen. Ferner ist geographisch ein Kreis beschrieben. Endlich beginnt, wie bereits vielfach bemerkt worden, mit Cap. 5 die wachsende Opposition. Auf der anderen Seite aber kann nicht übersehen werden, wie Cap. 4 und 5 in einem gegensätzlichen Verhältniß zu einander stehen, so daß Cap. 4, wie es zunächst zu Cap. 3 in Gegensatz gestellt ist, so doch zugleich in seinen Ausläu-

fen das Folgende vorbereitet; und so bildet der Schluß von Cap. 4 das Bindeglied der beiden Theile.

Aehnlich verhält es sich bei der andern Gränze. Wie sehr sich hier die beiden Theil sondern, ist so vielfach und stark schon von Andern hervorgehoben worden, daß es keines weiteren Nachweises, viel eher einer Milderung bedürfen möchte. Denn für's erste dürfen wir nicht außer Acht lassen, daß der Anfang des Widerspruchs, wie ihn der Evangelist Cap. 5 schildert, seine innere Vollendung und sein Ziel zunächst in dem Todesurtheil des Synedriums Cap. 11, und nicht in der Reflexion des Evangelisten Cap. 12 findet. Dazu beginnt Cap. 12 die letzte Woche, mit welcher das Evang. ausläuft, wie es mit einer Woche geschichtlich begonnen hatte. Und es fährt nur Cap. 13 in dem Bericht von diesem letzten Passah fort, mit welchem Cap. 12 angefangen hatte, wie wir denn auch sahen, daß das *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* 13, 1 aus dem Gegensatz zu *πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα* 12, 1 zu verstehen sei. Es ist deßhalb nicht so gar übel gethan gewesen, als man aus der Ignorirung, die ihm zu Theil geworden ist, schließen sollte, wenn Herder in seiner Schrift von Gottes Sohn u. s. w. das Evang. in die zwei Theile Cap. 1—11 und 12—20 trennte. Aber es fassen doch auch die einzelnen Vorgänge des 12. Cap., sofern sie symbolischer Natur sind, im Grunde das Vorhergehende zusammen. Die Salbung sieht zurück auf den Umstand, daß ihn der Haß der Juden zum Tod bestimmt hat; der Einzug auf den Unglauben, welcher auch im Glauben der Juden, den Jesus erfuhr, verborgen lag und wie zugleich die Bewunderung der Massen die Wuth der Obern erregte; die Frage der Hellenen auf die Begebenheiten und Reden, welche den Eintritt der Heidenwelt in das Reich Gottes angedeutet hatten. Und somit schließt denn auch billig der Evangelist mit einer rekapitulirenden Betrachtung wie mit einer Rekapitulation der Selbstbezeugung Jesu. Zugleich aber auch weisen alle Vorgänge des 12. Cap., sofern sie weissagender, typischer Natur sind, auf das Zukünftige hin, leiten somit das Folgende ein. So können wir also nur sagen, daß Cap. 12, indem es ab-

schließt, zugleich den Uebergang zum Folgenden bildet und somit ein Bindeglied zwischen dem 2. und 3. Theil ist.

Andere Theile aber werden diesen beiden nicht an die Seite gestellt werden dürfen. Denn was das Verhältniß von Cap. 13—17 zu 18—20 betrifft, woran zunächst gedacht werden könnte, so haben wir bereits gesehen, wie enge die Verbindung beider Abschnitte, als zweier Seiten einer und derselben Sache, mit einander ist. Und wenn Baur bei Cap. 6 und 10 abtheilt, so hat er uns doch selbst auf das trefflichste belehrt, wie sich in Cap. 7 ff. nur wachsend fortsetze, was vorher begonnen, und ist nicht möglich zu übersehen, wie das Todesurtheil Cap. 11 nur in gerichtlicher Fom fixirt, was vorher bereits so gut wie fertig war. Aber Unterabtheilungen sind uns in alle dem allerdings angedeutet.

Um diese nun richtig zu finden, vergegenwärtigen wir uns mit einem Wort den Charakter, den das Evangelium durch die so motivirte Eintheilung gewinnt. Man hat es schon öfter gesagt, und es darf mit aller Entschiedenheit ausgesprochen werden, daß ihm ein dramatischer Charakter eigne. Nicht als wollte der Evangelist zunächst das Drama des Lebens Jesu um seiner selbst willen vorführen. Aber indem er die Person und das Leben Jesu in Bezug auf seine Aufnahme in der Welt in der wesentlichsten Bedeutung, die beiden zukommt, bezeugen will, kann er dieß nicht anders als in der Form des großen Drama's thun, dessen Figuren auf der einen Seite Jesus, auf der andern die Juden und die Seinen sind. Schon um dieses in der Sache begründeten Charakters willen hätte es von vorneherein mehr als unwahrscheinlich erscheinen sollen, daß das Evang. aus zwei Hälften bestehen sollte. Wie im ersten Theil die Fäden gelegt, im zweiten der Knoten geschlungen, im dritten die ganze Sache gelöst wird in der Verklärung Jesu auf der einen, in der Vollendung und Scheidung des Glaubens und Unglaubens und der Geistesgemeinschaft der Gläubigen mit Jesus auf der andern Seite, bedarf wohl keines weiteren Nachweises. Nur das möge noch bemerklich gemacht werden, wie dadurch der dritte Theil die beiden vorhergehenden in sich

aufnimmt. Denn wie sich Jesu Selbstbezeugung einerseits in seinen Abschiedsreden, besonders im hohenpriesterlichen Gebet, andrerseits in den Thatsachen seines Todes und seiner Auferstehung als des geistig Verklärten, vollendet: so auch der Glaube der Seinen, welcher diese Offenbarung Jesu als des Sohnes Gottes in sich aufnimmt. Auf der andern Seite vollendet sich in gleicher Weise die Entwicklung des jüdischen Unglaubens, die Verstockung und das Gericht, das eben damit über sie verhängt wird, indem sie, die immer nur Wunder sehen wollten, um zu glauben, nunmehr aller äußeren Unterstützung des Glaubens beraubt, bloß auf das Zeugniß der Jünger von dem verwiesen sind, welcher ihnen durch seinen Ausgang noch vielmehr ein Anstoß sein muß, als er ihnen vorher im Fleische gewesen. Den Seinen aber ist das in erfüllter Weise zu Theil geworden, was der Schluß des zweiten Theiles vorgebildet: Jesus ist als die ζωή im absoluten Sinn erwiesen, und der Lohn des Glaubens an ihn als solche ist das Schauen seiner Herrlichkeit. Damit hat der Evangelist vollständig nachgewiesen, was er im Eingang seiner Schrift gesagt hatte.

Gehen wir nun zur Disposition der einzelnen Theile selbst über, so wird die nächste Frage die über das Verhältniß des sogenannten Prologs zum ganzen Evangelium sein müssen. Seit Lampe ist es üblich geworden, diesen als eine Art zusammenfassender grundlegender Einleitung, nach der Ansicht der Meisten von ganz besonders spekulativem Charakter, vom übrigen Evangelium als einer geschichtlichen Schrift zu trennen. Hierin stimmen die Vertreter der verschiedensten Standpunkte in Betreff der Beurtheilung und Erklärung des vierten Evang. mit einander überein; und Frommann hat den Prolog zur Grundlage des ganzen joh. Lehrbegriffs und seiner Disposition gemacht. Aber es sollte billig doch dieß bedenklich machen, daß im ganzen Proömium ebenso in geschichtlicher Form berichtet wird, wie im übrigen Evangelium. Es sind lauter geschichtliche Thatsachen, welche lehrhaft ausgesagt werden. Es ist also nicht eine der Geschichte vorausgeschickte Lehre od. dergl. Wie würden auch in eine solche die Zeugnisse des Täufers passen?

So schließt sich denn auch v. 19 ff. ganz eng und unmittelbar an das Vorhergehende an. Aber allgemeiner ist die Haltung im Ganzen allerdings als im weiteren Verlauf. Doch ist die enge Zusammengehörigkeit immerhin so stark, daß sie z. B. Reuß hat bestimmen können, den Prolog auf die ersten 5 vv. zu beschränken. Es hat aber dieser Vorschlag wenig Beifall gefunden. Denn es ist doch das Folgende diesen ersten vv. allzu ähnlich, als daß wir mit v. 6 nun plötzlich das geschichtliche Evangelium beginnen lassen, könnten, nachdem v. 1—5 die transscendentale Exposition gegeben hätten. Denn warum z. B. v. 5 transscendentaler sein solle als v. 10, ist doch in der That nicht abzusehn. Dazu kommt noch, daß v. 1—5 für sich etwas Unvollständiges sind. Denn wir fühlen gleich mit dem Beginn den Ton der Gegensätzlichkeit. Man erwartet noch etwas, wozu die ersten vv. den Gegegensatz bilden, man erwartet so etwas wie den Inhalt von v. 14. Das würde dann ausbleiben. Aber das muß allerdings zugegeben werden, daß v. 1 — 5 eine allgemeinere Haltung haben als die folgenden. So sehen wir denn, daß der Evangelist mehr und mehr zu Aussagen über die konkrete Erscheinung Christi übergeht. Aber eben darum wird dieser Eingang v. 1 — 18 nicht vom Evangelium getrennt und diesem, als ob er etwas Besonderes, für sich Bestehendes wäre, als dem geschichtlichen Bericht von Jesus entgegengesetzt werden dürfen. Wir verlassen daher die gebräuchliche Eintheilung von Prolog, geschichtlicher Darstellung und Schluß, wie man zu sagen pflegt, da sie nicht bloß mißverständlich ist, sondern auf einer irrigen Auffassung des Charakters des Eingangs beruht. Der Evangelist will von vornherein vom historischen Christus Zeugniß geben. Nur stellt er, um zu zeigen, was wir an ihm haben, sein vormenschliches Sein als den Ausgangspunkt seiner menschlichen Existenz dieser gegenüber. Wie kann man also jene Seite, die Aussage vom vormenschlichen, von der andern trennen, da sie doch nicht um ihrer selbst willen, sondern nur um der andern willen zur Sprache kommt? Wie aber kann man die Aussage vom Menschgewordenen von dem übrigen Evangelium trennen, da dieses doch

nur denselben zum Inhalt hat? Die Aussage vom Sohn Gottes in seiner Wirksamkeit und Selbstbezeugung einleitend ist dieser Eingang allerdings; aber um nichts mehr oder weniger als bei den andern Evangelisten die Geburts- und Jugendgeschichte Jesu, die man doch auch nicht als etwas für sich Seiendes vom Uebrigen absondert. Denn wenn man etwa meint, es sei das Verhältniß etwa darum ein anderes, weil jene Evangelisten das Leben Jesu beschreiben wollten, und dazu gehöre auch Geburt und Jugend, so irrt man. Wie wenig das absolut nöthig sei, lehrt uns Marcus. Nur wo es der besondere Gesichtspunkt, unter welchen die Verkündigung Jesu gestellt wurde, erforderte, wurde auch jenes erwähnt, nicht um seiner selbst willen, sondern weil und soweit es zur Durchführung der Absicht gehörte. — So lassen wir also diesen Eingang nur als eine Abtheilung des ersten Haupttheils gelten.

Daran schließt sich dann die erste Einführung Jesu in die Welt an 1, 19—2, 11, theils durch das Zeugniß des Täufers, theils durch seine Selbstoffenbarung, beides noch in allgemeinster Weise. Mit v. 11 und nicht mit v. 12 schließe ich diese Abtheilung; denn *μετὰ τοῦτο* leitet etwas neues ein, wie durchweg in unserm Evangelium, vergl. 3, 22. 5, 1. 6, 1. 7, 1. Hierauf folgt seine erste Wirksamkeit in Jerusalem und Judäa, wozu seine Aufnahme in Samaria und Galiläa in Gegensatz tritt 2, 12—4, 54. Auch dieser Theil ist demnach zweitheilig, wegen des Gegensatzes, der ihn beherrscht; denn 2, 12—3, 36 und 4, 1—54 bilden die beiden Hälften. Jede der beiden Hälften hat aber etwas Abgeschlossenes in sich; das macht sie dreitheilig. Bei der ersten springt es in die Augen. Denn 2, 12—22; 2, 23—3, 21 und 3, 22—36 ergeben sich als die drei Theile von selbst. Der erste zeigt uns Jesu erstes Zusammentreffen mit dem damaligen Judenthum und der jüdischen Obrigkeit als der Repräsentantin des jüdischen Geistes. Der zweite zeigt uns Jesu Verhältniß und Verhalten zu den halbgläubigen Juden. Der dritte zeigt uns Jesu Stellung zum Täufer und gibt als Abschluß das Zeugniß desselben. Aber auch die zweite Hälfte ist dreitheilig, so wenig es auf den er-

sten Anblick scheint. Denn obgleich das samaritanische Weib den Leuten ihres Ortes nur zur Vermittlung desselben Glaubens dient und von dieser Seite aus mit diesen zusammengehört, so steht sie denselben doch wieder in dieser Eigenschaft gegenüber, gleichwie den Juden der Täufer, als der Vermittler ihres Glaubens an Jesum. Wir müssen daher theilen in v. 1—26 und v. 27 — 42; denn die ersteren vv. stellen Jesum mit der Samaritanerin, die anderen mit den Samaritanern zusammen. Es ist noch etwas, was diese Sonderung empfiehlt. Wir sehen durchweg, wie Jesus einerseits wohl an die Massen, an die Gesammtheit sich wendet, anderntheils aber auch an die Einzelnen, wodurch er zu erkennen gibt, wie ihm die einzelne Persönlichkeit eine selbstständige und der der Menge gleiche Bedeutung habe. Wie deßhalb im vorhergehenden Cap. aus der Masse der übrigen Juden Nikodemus herausgehoben ist, so ist hier der Menge das einzelne Weib entgegengestellt. Hieran schließt sich als dritter Theil v. 43—54 an, welcher Jesum mit den Galiläern zusammenstellt.

Damit ist denn wie geographisch, so auch sachlich der erste Kreis umschrieben. Denn wie das zweite Wunder zu Kana einestheils auf das erste zurückweist, so gibt uns die Zählung auch zu verstehen, daß diese Partie aus dem Gegensatz gegen Judäa verstanden werden soll, als in welchem Land Jesus so viele Wunder und ohne Glauben zu finden gethan habe, während hier so wenige und mit Erfolg des Glaubens. Das läßt uns auch den Fortschritt der Sache erkennen. Vom Unglauben und Halbglauben geht es zum rechten Wortglauben fort. Was aber die Selbstbezeugung Jesu betrifft, so bezeugt sich hier Jesus weder als Leben, noch als Liebe, noch als etwas dergleichen in besonderer Weise, sondern nur als den vom Himmel Gekommenen, als die Offenbarung des Vaters, als den Sohn Gottes überhaupt. Vergl. 2, 16. 3, 11. 13. 16. 3, 27. 31 ff. 4, 10. 26. 42. In dieser umfassenden Allgemeinheit hält und bewegt sich Jesu Zeugniß. Wir mögen daran denken, daß Oetinger sagte, es herrsche hier der Begriff des Wortes vor; oder an die Aeußerung Hofmanns (Weiss. II.

S. 86), der Inhalt dieser vier ersten Capp. diene vorzüglich aufzuzeigen, wie nicht menschlich begründet oder erstrebt, sondern göttlich gegeben die Gewißheit von Jesu Gottessohnschaft sei.

Wir gehn zum zweiten Haupttheil (Cap. 5—12) über. Mit diesem treten wir nun alsbald in den Kampf Jesu und der Juden ein. Das 5te Cap. berichtet den Anlaß und enthält so zu sagen das Vorspiel des Kampfes, dessen eigentlicher Verlauf erst später folgt. Mit diesem ist Cap. 6 zusammengestellt wegen der Gleichartigkeit sowohl des Verhaltens Jesu, als der Aufnahme, die er gefunden hat, als des Gedankens selbst, welcher zu Grunde liegt. Daß mit dem Schluß dieses Capitels ein Absatz sei, hat man von jeher bemerkt. Sowohl die Rede Jesu, welche auf die letzten Vorgänge seines Lebens hinweist, als das Bekenntniß Petri, welches nur von dem des Thomas übertroffen wird, als auch die Erwähnung des Verräthers, wodurch wir an den Ausgang des Lebens Jesu erinnert werden, überhaupt die bedeutsame Stellung, welche dieses Passah in Mitten der beiden andern, die erwähnt werden, einnimmt: dieß Alles läßt uns zu deutlich erkennen, daß dieses Cap. einen Einschnitt in der Erzählung macht. So haben wir also in Cap. 5 und 6 die erste Abtheilung des zweiten Haupttheils, auch diese wieder zweitheilig, da Judäa und Galiläa einander gegenübergestellt werden. Als das Leben der Welt, wenn auch nicht mit diesem Worte und in dieser Allgemeinheit, sondern von Seiten seiner gottgleichen Wirksamkeit, hatte er sich Cap. 5 bezeugt. Aber die Juden hatten gegen seine Verkündigung sich widersprechend verhalten, weil sie den, der solches von sich sagte und beanspruchte, im Fleische sahen. Daran schließt sich nun Cap. 6 an. Seinem Thun stellt er das Thun der Menschen gegenüber: nämlich das Leben hin- und aufzunehmen, das in seinem Fleische beschlossen liegt.

Cap. 7 führt uns zum Laubhüttenfest, aus welchem die Mittheilungen bis 10, 21 laufen. Diese der Zeit nach zusammengehörige Partie will der Evangelist offenbar als ein Ganzes betrachtet wissen. Denn aus einer längeren und reichen

Thätigkeit hebt er diesen einzelnen Abschnitt heraus. Er deutet jene hinreichend an durch *περιεπάτει ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ*; aber er will davon nicht erzählen. Diese Vorgänge in Jerusalem dagegen hebt er heraus, weil sich hier die Stimmung der Juden gegen ihn entschieden hat. Offenbar ist dieß seine Absicht. Wenn er nun aber doch 10, 19 damit schließt, daß es am Ende zu einem *σχίσμα* und zu einem Schwanken gekommen sei, so will das doch nicht ganz dazu passen. Das zeigt uns, daß wir v. 22 — 39 oder bis 42 — denn darüber kann man verschiedener Meinung sein — hinzunehmen müssen. Denn mit einer Unsicherheit des Urtheils beginnt dieser letzte Vorgang; mit der größten Entschiedenheit der feindseligen Stimmung, hervorgerufen durch das wiederholte entschiedene Selbstzeugniß Jesu v. 30 und 38, schließt er. So werden wir denn in Cap. 7 — 10 die zweite Abtheilung dieses Haupttheils zu sehen haben. „Ich und Ihr": das ist das Thema im Grunde aller hier enthaltenen Reden, der einen mehr, der andern weniger. Cap. 7 bildet ein in sich abgeschlossenes Ganze. Als ein für sich bestehendes tritt das Folgende hinzu. Daß der Evangelist ohne eine einleitende geschichtliche Bemerkung 8, 12 gleich mit diesen Reden beginnt, zeigt, daß sie ihm eine für sich selbst bestehende Bedeutung haben. Der Gegensatz beider, Jesu und der Juden, wird hier auf den schärfsten, schneidendsten Ausdruck gebracht. So nehmen denn die Sätze: „Ich bin von Gott ausgegangen und gekommen, ihr aber seid vom Vater, dem Teufel; wer aus Gott ist, der hört meine Worte", mit ihrer Ausführung gleichsam eine mittlere Stellung im ganzen Evangelium ein. Was Cap. 9 beginnt, setzt sich geschichtlich bis 10, 21 fort. Zu diesem tritt, wie wir sahen, v. 22—39 hinzu. So werden wir denn in Cap. 9 und 10 die dritte Unterabtheilung der zweiten Abtheilung des zweiten Theils zu sehen haben. Auch dem Gedanken nach hängen sie, wie leicht zu sehen, eng zusammen. Schon äußerlich betrachtet bildet der Schluß von Cap. 9 die unmittelbare Ueberleitung zu Cap. 10. Und zugleich zeigt derselbe die innere Verwandtschaft des im 9. Cap. herrschenden Begriffs des Lichtes mit dem nachher ge-

brauchten Bilde des Hirten. Nur erweitert dieß Bild allmählich den Kreis des Gedankens und führt zum Begriff des Lebens zurück, innerhalb dessen sich die vorige Abtheilung (Cap. 5 u. 6) bewegt hatte.

Der Schluß von Cap. 10 leitet über zum Folgenden. Man könnte deßhalb geneigt sein, ihn damit zu verbinden. Es kommt auch am Ende nicht viel darauf an. Doch scheint mir in diesen letzten Worten ein Gegensatz zu dem Vorausgegangenen zu liegen. Wie sich jene Leute jenseit des Jordan durch das Zeugniß des Täufers haben weisen lassen, das Selbstzeugniß Jesu in Glauben anzunehmen, während denen in Judäa und Jerusalem die reiche Selbstbezeugung Jesu nur zum Gericht der Verstockung gedient hat: daran sollen wir wohl durch diesen Schluß erinnert werden.

Daß Cap. 11 und 12 die dritte Abtheilung dieses Theiles bilden, ergibt sich nunmehr von selbst. Die entschiedene Feindseligkeit der Stimmung bedurfte nur noch einer bestimmten Veranlassung, um zur entschiedenen That des obrigkeitlichen Beschlusses zu werden. Der Todesgedanke beherrscht diese beiden Capp. Bereits bei der Auferweckung des Lazarus werden wir daran erinnert. Die symbolische Bedeutung der Salbung geht darauf hin. Der Empfang in Jerusalem macht durch den Contrast unwillkührlich daran denken. Und der Rede Jesu 12, 23 ff. verleiht dieser Gedanke den elegischen Charakter. Aber durch Alles dieß zieht sich doch zugleich der Lehrgedanke, daß Jesus das Leben, daß in seinem Tode das Leben sei. Wie dieß das Thema ist, für welches die Thatsache der Auferweckung den geschichtlichen Nachweis bildet, so ist es zugleich der Mittelgedanke der eben erwähnten Rede.

Daß der letzte Haupttheil zunächst in die zwei Hälften Capp. 13—17 und 18—20 zerfalle, ist fast von allen Erklärern des Evang. bisher bemerkt worden. Denn wenn B a u r Cap. 18. 19 u. Cap. 20 als zwei gleichberechtigte Theile neben Cap. 13—17 stellt, so enthält dieß meines Bedünkens in sich selbst einen Widerspruch. Denn Cap. 20 verhält sich zu den beiden vorhergehenden, wie seinerseits Cap. 17 zu den ihm vorangehenden. Aber

eigentlich beginnen die letzten Reden doch nicht mit Cap. 13; jedoch streng genommen auch nicht mit Cap. 14, 1, wie so ziemlich alle Exegeten angeben, sondern mit 13, 31; denn schon mit diesen Worten fangen die fortlaufenden Ermahnungen, Tröstungen und Belehrungen an, welche den Inhalt dieser letzten Unterredungen ausmachen. 14, 1 fährt hierin nur fort, weshalb es denn auch nicht geschichtlich neu eingeleitet ist. Die Ankündigung der Verläugnung Petri aber tritt nur durch dessen Wort veranlaßt dazwischen; und man mißversteht die Absicht von 13, 31 ff. und thut Unrecht, wie mich dünkt, wenn man etwa dieß zur Hauptsache darin machen würde. So geht denn 13, 1—30 als ein geschichtlich einleitender Abschnitt den letzten Reden voraus. Die selbstverläugnende Liebe Jesu ist unverkennbar das diesen geschichtlichen Einzelnheiten gemeinsame Thema. In Gegensatz dazu tritt die Verherrlichung, die ihm vom Vater zu Theil wird. Aber obwohl er diese des Gegensatzes halber nennt 14, 31, so ist dieß doch nicht zunächst der Inhalt der folgenden Reden. Erst 16, 33 wird er wieder veranlaßt, darauf zurückzukommen. Und Cap. 17 bewegt sich nun in Worten des Gebets ganz im Kreise dieser Anschauung, ganz in der Stimmung der Erhebung über die Welt. So bildet denn Cap. 17 den Gegensatz zu Cap. 13. Ist es Cap. 13 die Herablassung dessen, welchem der Vater Alles übergeben (13, 3), und welcher trotz des Bewußtseins von dieser seiner Hoheit den Jüngern in aller Beziehung das Beispiel dienender Selbstverläugnung gibt, so ist es Cap. 17 die Hoheit des Sohnes Gottes und das Bewußtsein dieser Hoheit, welche ihn trotz dem, daß er noch in der Welt ist und ihre Gewalt noch erleiden muß, als Sieger derselben über sie erhebt, was beidemale als Grundgedanke sich leicht erkennen läßt. Was von beiden Gegensätzen eingeschlossen ist (13, 31—16, 33), dient ebensowohl seine Liebe, welche die Einheit jener beiden Gegensätze ist, in ihrer reichen Fülle darzulegen, als dadurch die Jünger zu erziehn und ihren Glauben zu reinigen, zu festigen, zu vollenden.

In entsprechender Weise enthält 18—20 einen Gegensatz in sich. Der selbstverleugnenden Liebe dort entspricht hier die

Freiheit, mit welcher Jesus sich in die Hände seiner Feinde lieferte, wie dem Tode sich hingab. Denn daß dieses Moment vom Evangelisten in vorwiegender Weise sowohl bei Jesu Gefangennehmung, als bei seinem Tode hervorgehoben werde, wird sich uns bei näherer Betrachtung dieser Abschnitte unverkennbar zeigen. Das ist aber eben Jesu Liebe, kraft deren er sich in solcher Freiheit dem Tod überliefert. Indem diese Erkenntniß unabweisbar seinen Jüngern sich aufdrängt, muß das, was die schwerste Probe des Glaubens war, zu einer Stärkung des Glaubens werden. Wie Jesu Leiden und Tod hierauf abzielte: dieß hervortreten zu lassen, ist die Erzählung ganz besonders angelegt. So wird Leiden und Tod für den Glauben eine Offenbarung der Herrlichkeit des Sohnes Gottes. Deßhalb ist es denn auch für den Evangelisten nicht nöthig, die Auferstehung selbst zu erzählen. Wie Jesus verherrlicht worden sei, tritt darum am allerwenigsten hervor. Und alle diejenigen Darlegungen des Zusammenhangs werden irren, welche dieß Moment zum vorherrschenden gemacht haben, (so de Wette, Lücke, Baumg. Cruſ.). Nur vom Auferstandenen berichtet er, und wie er als solchen sich geoffenbart habe zum Behuf des Glaubens an ihn als den Sohn Gottes. In solcher entschiedenen Weise ist Alles auch in diesen letzten Partien in Zusammenhang mit der wesentlichen Absicht des Evangeliums gebracht. Diesem so der Vollendung entgegengeführten Glauben wird nun billig der Evangelist auch den Unglauben der Juden in seiner Vollendung entgegenstellen. Daß deshalb die Erzählung von seiner Verurtheilung von diesem Gesichtspunkt beherrscht sei, zu zeigen, welche Schuld an Jesu Tod vornämlich Israels Unglaube habe, wird uns nun nicht mehr wundern dürfen. Wir werden auch nicht das Recht haben, gleich zu sagen, daß darum wohl auch das Thatsächliche geändert worden sei, weil dieser Gesichtspunkt, der doch in der Geschichte unleugbar gelegen, zum herrschenden gemacht wurde. Dem Lohn des Glaubens aber steht das Gericht des Unglaubens gegenüber. Denn nur im engen Kreis der Seinen offenbart sich Jesus, nicht vor der Welt (14, 22). So ist eben dies das Gericht des Unglaubens,

daß er nicht glaubt (3, 18); denn damit steht er außerhalb der Gemeinschaft des Sohnes Gottes.

Ebenso einfach als mit sich übereinstimmend, und zugleich der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit in keiner Weise widersprechend ordnet sich uns das Evangeliums.

In drei Haupttheile hat sich uns dasselbe auseinandergelegt. Innerhalb derselben fanden wir ebenfalls wiederholt eine Dreitheilung vor. Damit stimmt überein, daß auch sonst die Dreizahl in dieser Schrift vorherrscht. Drei Passah nennt der Evangelist; drei Heilungen (der Sohn des Königischen Cap. 4, der Kranke Cap. 5 und der Blinde Cap. 9) werden erwähnt; drei andere Wunder schließen sich daran: das zu Kana Cap. 2, die Speisung Cap. 6 und die Auferweckung des Lazarus Cap. 11 u. s. w. Vgl. damit die Bemerkung bei Bengel (3. Aufl.) zu 4, 54: haec nimirum Johannis methodus est, ut per ternarium incedat. Tria signa refert in Galilaea peracta: primum in nuptiis c. 2; sec. in regii filio h. l.; tertium in cibatione 5000 virorum c. 6. Tria itidem in Judaea: primum Pentecostes festo, in aegroto ad Bethesdam c. 5; sec. post Scenopegiam in coeco c. 9; tertium in Lazaro defuncto ante Pascha c. 11. Sic et post ascensionem tres omnino apparitiones descripsit, quibus discipulis se exhibuit salvator. Desgleichen vgl. den Schluß von Delitzsch Genesis. Auch im Einzelnen finden wir dieß. Mit drei Sätzen beginnt die Schrift, und die Dreitheilung beherrscht den ganzen Eingang. So werden wir denn mit der Erwartung an die nähere Betrachtung des Evangeliums gehen dürfen, daß wir das auch weiterhin finden werden. Der erste Vers zeigt uns, daß mit den drei Sätzen die erste Aussage sich in sich abschließt. Das also ist die Bedeutung der Dreizahl und ihres Gebrauchs in dieser Schrift. Die abgerundete Abgeschlossenheit der Schrift in sich als einem Ganzen, wie in ihren einzelnen Theilen und Gedanken gibt sich darin zu erkennen. Wir werden wohl denken müssen, daß diese innere Abgeschlossenheit in sich selbst unwillkührlich diese Form erzeugte und zur herrschenden machte. So kommt es denn, daß dem Evangelium im Ganzen und im

Einzelnen die Kreisgestalt und damit auch die Kreisbewegung eigen ist. Kleinere Kreise, welche größere bilden, und diese wieder größere: das ist in der Regel die Figur der Construktion. Damit verbindet sich unwillkührlich die andere Eigenthümlichkeit, welche besonders im Eingang recht deutlich hervortritt, daß je an das letzte Glied des kreisartig gestalteten und sich in sich abschließenden Gedankens, Satzes, Abschnittes der nächste kettenartig sich anschließt. Da aber in diesem Evangelium nicht eine Sache rein für sich durchgeführt, sondern immer nur gegenüber von seinem Gegensatz dargestellt wird, so tritt dadurch die Form der Gegensätzlichkeit auch in die Construktion der Schrift ein, und wir werden erwarten müssen, daß zuweilen die Zweitheiligkeit sich mit der andern verbindet.

Nun erübrigt nur noch, was freilich die wichtigste Aufgabe ist, unsere Sätze durch den Nachweis der Ausführung im Einzelnen zu begründen, d. h. in einer Erklärung des Evangeliums die Durchführung und den Fortschritt des von uns behaupteten Grundgedankens aufzuzeigen. Darin liegt, wie wohl keiner weiteren Erinnerung bedürfen wird, der wesentliche Unterschied dieser Aufgabe von einem eigentlichen Commentar.

Sechster Abschnitt.

Die Ausführung.

Erster Haupttheil I—IV. Jesus der Sohn Gottes.

Der Eingang 1, 1—18. Christus.

Christus ist es, die historische Persönlichkeit — so zeigte es sich uns —, von welcher der Evangelist von vornherein Zeugniß geben will. Nicht geht er erst von einem, was nicht diese historische Persönlichkeit ist, zu dieser über und identificirt dann beides, wie sich Baur denkt und wie im Grunde gewöhnlich angenommen wird. Ist es doch seine Absicht, daß wir an den Sohn Gottes, welcher ist Jesus Christus, Glauben gewinnen sollen durch seine Schrift, und nicht, daß wir irgend eine Spekulation oder dergl. uns zu eigen machen sollen — warum sollte nun der Eingang seiner Schrift von dieser Absicht ausgeschlossen sein? Christus ist es — so schließt er v. 18 —, welcher uns die rechte beseligende Erkenntniß Gottes gebracht hat; denn dazu ist er Mensch geworden. Gehen wir von da aus rückwärts, als von dem Ziel seines Gedankengangs, also auch als von dem Aufschluß Gebenden, so ergibt sich leicht, daß durchweg Christus, der Sohn Gottes, Gegenstand seiner Aussage ist. Er ist es, welcher als Mensch unter uns erschienen ist; er, an welchen zu glauben zum Kinde Gottes macht; er, von welchem Johannes Zeugniß gegeben hat; er, welcher das wahrhaftige Leben und das wahrhaftige Licht ist; und er ist gewesen und bei Gott gewesen, ehe er Mensch ward. Nennt er ihn nun in diesem Zusammenhang λόγος, so ist offenbar,

daß dieß ein Name nicht eines gewissen Mittelwesens, nicht einmal des Vormenschlichen, Präexistenten als solchen, sondern des historischen Christus ist. Warum er ihn aber nicht gleich von vornherein Jesus Christus nannte? Er hätte es auch thun können, ohne wesentliche Aenderung des Gedankens. Er wollte ihn aber mit einer allgemeineren Bezeichnung benennen, weil diese Person, welche als Christus Gegenstand seiner Verkündigung ist, Jesus Christus eben wird, als solche erscheint erst mit seiner Menschwerdung. Von da an nennt er ihn deßhalb mit diesem andern Namen. Hier aber, wo er sich noch im Vordersatz bewegt, zu welchem der Gedanke: „der nun ist Fleisch geworden," oder: „das ist Jesus Christus" u. dgl. den Nachsatz bildet, will er ihn mit einem Namen bezeichnen, welcher ihn bezeichnet als d a s, w a s er ist, nicht benennt als den, der er als Menschgewordener heißt. Als das, was Christus, der geschichtlich erschienene, ist, wird demnach ὁ λόγος denselben bezeichnen müssen.

In welchem Sinn wird es nun gemeint sein, wenn der erschienene Christus, um ihn als das, w a s e r a l s d i e s e r i s t, zu bezeichnen, das Wort genannt wird? Denn daß ὁ λόγος so und nicht anders verstanden und übersetzt werden muß, ist außer Frage. Da ist man nun auf den verschiedensten Bahnen suchen gegangen und hat eine große Geschichte des Dogma's vom Worte zusammengestellt. Sollte dieß nöthig sein? Mir scheint die Sache viel einfacher und viel näher zu liegen. Ein Dogma wird, wie wir sahen, zunächst hier nicht gegeben. So können wir uns aller dogmengeschichtlichen Untersuchungen entschlagen. Und haben wir keine Nöthigung, über den nächsten Kreis biblischer Anschauungs- und Sprechweise hinauszugehn, so wird das für einen nicht geringen Gewinn zu achten sein. Nun erinnern wir uns, wie es im A. Test. immer heißt, daß das Wort Gottes an die Propheten, und so durch die Propheten an die Menschen ergangen sei. Alle Heilsgeschichte ruht und bewegt sich in dem Worte, das in mancherlei Weise zu den verschiedenen Zeiten an die Welt ergangen ist. So ist denn auch in der Zeit der Erfüllung in schließlicher Weise ein Wort an die Welt ergangen in Christo Jesu.

Ist es früher dieß und jenes einzelne Wort gewesen, je nach Beruf und Maßgabe der einzelnen Zeit und des einzelnen Verkündigers: so war es jetzt das ganze, volle Wort, ὁ λόγος, welches in Christus an die Welt ergangen ist. Vordem nun war der Sprechende und seine Verkündigung zweierlei; nur durch seinen Mund erging diese an die, welchen sie galt. Bei Jesus sind beide eins, da er der Inhalt seiner Verkündigung, diese wesentlich Selbstbezeugung ist; so besteht denn Gottes Wort, das durch ihn an uns ergeht, wesentlich in ihm selbst; seine Person, sofern sie erschienen ist in der Welt, ist das Wort, das an uns ergeht, selber. Warum sollte also der Evangelist nicht Christum, den persönlich erschienenen, das Wort selber nennen können, nämlich das Wort Gottes, welches an die Welt ergangen ist? Es sieht ein Jeder, wie wir uns hiemit ganz innerhalb des Hebr. 1, 1 ausgesprochenen Gedankens bewegen. Denn ob es heißt: Gott hat gesprochen, oder: das Wort Gottes ist ergangen, das ist ein und dasselbe. Und daß es ἐν τοῖς προφήταις heißt, wie ἐν υἱῷ, und nicht διὰ τῶν προφ., was unsere Darstellung mehr zu empfehlen scheinen könnte, braucht uns auch nicht irre zu machen. Denn daß trotz dieser scheinbaren Gleichheit das Verhältniß der Propheten zum Worte Gottes und das des Sohnes zu demselben ein wesentlich verschiedenes war, sofern jene das Wort als ein an sie gekommenes verkündigten, dieser es als ein ihn selbst zum Inhalt habendes, also als ein er selbst seiendes bezeugte, das ist anderweitig hinreichend bekannt und gewiß, und diesen Unterschied etwa zu beeinträchtigen durch die formelle Gleichstellung, hat der Apostel keine Besorgniß gehabt. So deuten wir die Anfangsworte nicht so, daß Jesus, sofern er noch nicht Mensch war, λόγος heißt. Denn da Christus Subjekt ist, und von diesem nun nicht gesagt wird, er sei als Logos am Anfang gewesen, sondern für ihn, den historisch Erschienenen, die Bezeichnung Logos gebraucht wird, so ist dadurch jene verbreitetste Ansicht ausgeschlossen. Hiemit ist weiter von selbst gegeben, daß wir nicht von einem λόγος ἄσαρκος hier zunächst zu lesen glauben dürfen, da vielmehr der Menschgewordene das Wort

heißt. Hiemit entgehen wir ferner der Gefahr, unter dem Vorgeben, den Logos als das positive Selbstverständniß des Judenthums in seiner Lehre vom Offenbarungswort zu erklären, dem Evangelisten eine Spekulation unterzulegen, die ihm fremd war: wie man denn in der vor einem bis zwei Decennien herrschenden spekulativen Schule im Logos „den ewigen Gedanken Gottes von sich selbst" gefunden zu haben glaubte (vergl. B. Bauer Zeitschr. f. spek. Theol. I, 2. 1836. Der alttest. Hintergrund im Evgl. Joh. S. 169 und Lücke I. S. 649, wo auch an Mathies und Daub erinnert wird), eine Deutung, welche noch an Frommann (joh. Lehrbegr.) einen Sprecher gefunden hat. Diesem ist der Logos der ewige alter ego Gottes, welcher ein Postulat des wahrhaften Gottesbegriffs mit Gott in der unterschiedlichen Einheit zusammengedacht erst den Begriff eines konkret persönlichen Gottes gebe, in welchem Gott sich selbst offenbar und seiner bewußt werde (S. 133 ff.), und durch welchen Begriff erst recht die Klippen des Pantheismus vermieden würden (S. 105). Es ist aber eine willkührliche Procedur, aus dem Begriff der Liebe, welche Gott sei, die Existenz eines solchen alter ego Gottes als eine Nothwendigkeit abzuleiten und dieß dann im Logos finden zu wollen, worauf man dann nothdürftig diese Idee der theologischen Spekulation geschichtlich vorbereitet nachweist in den Apokryphen und Philo u. s. w. Dabei bleibe immerhin bestehen, daß „der gnostische Johannes der freien Spekulation in religiösen Dingen huldigte und sich sein Glaubenssystem durch Reflexion über Gottes Wesen an sich, in seiner Abstraktion von der Welt, gebildet habe" (S. 136). Es ist an der Zeit, daß solche Gebilde subjektiver Einfälle, zusammengewoben aus moderner Spekulation und scheinbar biblischen Reminiscenzen, durch entschieden und klar biblisches Denken und Lehren aus unserer Theologie vertrieben werden. Oder was soll die sogenannte dogmengeschichtliche Erklärung bessern, wenn man doch immer wieder hat zugestehen müssen, sowohl daß der philonische und joh. Logos spezifisch verschieden seien, als auch, daß das alexandr. Judenthum nur

in erzwungener, selbst erheuchelter Verbindung mit dem alttest. Mosaismus stehe?

Aber es dünkt mich ebenso eine Verirrung, von Allem absehen und das Wort an sich rein etymologisch-grammatisch erklären zu wollen. Wie denn Storr es gedeutet hat als ὁ λέγων oder auctor λόγου, Tittmann nach Beza's Vorgang als ὁ λεγόμενος, identisch mit ὁ ἐπαγγελλόμενος (Synon. I. p. 267). Beide Deutungen sind als unmöglich bereits von Anderen (Lücke I. S. 251 f., de Wette z. d. St. u. a.) zurückgewiesen. Grammatisch möglicher hat Hofmann, der sich hieran anschließt, indem er es als „das Wort der apostolischen Verkündigung" deutet (Weiss. II. S. 7. Schriftbeweis I. S. 102 f.), die Erklärung gemacht, wenn er sagt, es sei eine neutrale Bezeichnung Jesu Christi. Aber immerhin muß doch in Gedanken an die Stelle des Neutrums das Masculinum gesetzt werden. Denn nicht das, was sie verkündigen, sondern der, den sie verkündigen, der persönliche Inhalt der apostolischen Verkündigung kann das Subjekt all der Aussagen und besonders der v. 14 enthaltenen sein. Will man dieß aber einmal, warum soll es auf die apost. Verkündigung eingeschränkt bleiben? Zeugt doch alle Schrift und alle göttliche Offenbarung und Heisverkündigung von Anfang an von ihm. So wäre Tittmann's ὁ λεγόμενος nur von der Beschränkung auf ὁ ἐπαγγελλόμενος zu befreien und etwa mit ὁ κηρυσσόμενος od. dergl. zu identificiren. Aber da tritt alsbald wieder das Bedenken ein, daß ὁ λόγος, wenn es in ein Participium aufgelöst werden soll, doch nur in ein neutrales Participium aufgelöst und nur in Gedanken als Inhalt des κήρυγμα die Person Christi verstanden werden kann. Ist dem aber so, so stimme ich zwar vollständig mit Hofmann, wenn er sagt, Christus persönlich sei es, der hier gemeint sei; aber ich kann nicht finden, wie er von seiner Erklärung aus geradezu sagen kann, daß dieß Wort eine neutrale Bezeichnung Jesu Christi sei. Denn es würde ja dieser nicht ὁ λόγος genannt zunächst, sondern nur als Inhalt des λόγος zu verstehen sein; gesagt aber konnten die Sätze „es war im Anfang, es ward Fleisch"

u. dgl. bloß werden, wenn mit diesem Neutrum Christus genannt wird. Der Anfang des 1. joh. Briefes soll zu dieser Erklärung nöthigen (Weiss. II. S. 7). Aber unmöglich kann dort ὁ λόγος τῆς ζωῆς die apostolische Verkündigung selber sein, da es vielmehr als der objektive Gegenstand derselben bezeichnet und mit ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς u. s. w. parallel gesetzt wird. Nicht zwar als ob nun hier wieder von dem persönlich existirenden Wesen, Namens Logos, die Rede wäre, wogegen sich de Wette mit Recht erklärt, sondern das in der Person Christi gegebene Lebenswort Gottes ist es, welches er als Gegenstand seiner Verkündigung bezeichnet. Ὁ λόγος τῆς ζωῆς heißt es, weil Christus als das persönliche Wort Gottes an die Welt für diese das Leben war. Also sofern das Leben in diesem Wort und dieses Wort das Leben der Menschen ist, sagt der Apostel ὁ λόγος τῆς ζωῆς. Darum kann er dann ἡ ζωή mit dem vorhergehenden parallelisiren; denn es ist ein und dasselbe Objekt, von dem er in diesen verschiedenen Wendungen redet; Christus selber ist es, sachlich bezeichnet. Sagt doch auch Hofmann selbst (Schriftbeweis I. S. 105), das persönliche Subjekt Jesus sei mit dieser neutralen Bezeichnnng gemeint. Somit ist durch 1 Joh. 1 ebensowohl die Logoslehre, als, soviel ich sehe, die Erklärung als apostolische Verkündigung, welche vielmehr ὁ λόγος περὶ τοῦ λόγου ist, ausgeschlossen. Der Sprachgebrauch ist hier derselbe wie Joh. 1, 1: Christus, den Gott gesandt, heißt das Wort, welches Gott an die Welt gesprochen hat, weil er aller früheren Gottesworte an die Welt schließliches und höchstes ist. Vollständig übertragen und für die gegebene Erklärung benützen zu können glaube ich, was Hofmann (Schriftbeweis I. S. 105 f.) über die bekannte Stelle Apokal. 19, 13 sagt, in welcher der königliche Kriegsheld, welcher zum Streit auszieht, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ heißt. Es ist das Wort Gottes, welches der Gemeinde in der Person Christi selbst gegeben ist: so deutet es Hofmann und diese Deutung werden wir auch vollständig annehmen können, sammt den Folgerungsbemerkungen in Betreff der Uebereinstimmung mit dem Anfang des Evang. und 1. Briefes.

So wüßte ich unter den neueren Exegeten und Erklärern Keinen, mit dem ich in der Deutung des Wortes λόγος und besonders in der entschiedenen Abweisung der herrschenden Auslegungen mehr und freudiger zusammentreffen könnte, als Hofmann, wenn es mir nur verstattet ist, statt ὁ λόγος τοῦ εὐαγγελίου (Schriftb. I. S. 102): ὁ λόγος τοῦ θεοῦ in dem angegebenen Sinne zu setzen. Bedenklich wird uns die Ergänzung von τοῦ θεοῦ nicht wohl machen können. Müßte doch nach Hofmann auch etwas ergänzt werden. Und wie leicht dachte sich τοῦ θεοῦ hinzu! Es verhält sich damit nicht anders, als mit den andern Bezeichnungen ἡ ζωή, τὸ φῶς und dergl. So heißt Christus, weil er es in wahrem, eigentlichem Sinn ist; so heißt das Leben oder das Licht, das er ist und gibt, weil von Allem, was Leben oder Licht heißt, dieß im Grunde allein diesen Namen verdient. Dieß aber darum, weil es von Gott ist. So also heißt auch Christus recht das Wort in ausschließlichem Sinne. Welches andere Wort aber könnte in Wahrheit diesen Namen verdienen, außer das, welches Gott gesprochen hat? Christus, unter allen Gottesgesandten demnach der rechte, schließliche Gottgesandte, ist damit von allen Gottesworten das rechte, eigentliche Gotteswort. Man erkennt leicht, wie der Begriff des Logos damit in den des Sohnes Gottes übergeht. Keine Stelle kann dieß deutlicher zeigen als 10, 35 f. Man hat jederzeit ihre Bedeutung anerkannt und Lutz hat sie für eine Hauptstelle erklärt; aber die Anwendung auf unsre Frage hat man meines Wissens noch nicht gemacht. Und doch liegt sie, so viel ich sehe, sehr nahe und ist höchst einfach. Denjenigen, zu welchen nur Gottes Wort gekommen ist, stellt er sich gegenüber, als welcher in seiner Person von Gott in die Welt gesandt sei, d. h. als welcher Gottes Wort an die Welt persönlich sei. Darum heiße er Gottes Sohn in ausschließlichem Sinn mit Recht. „Sohn Gottes im ausschließlichen Sinne" sage ich; denn ob er die Andern als θεοί oder als υἱοὶ τοῦ θεοῦ bezeichnet, ist eins und dasselbe, nur von verschiedenem Gesichtspunkt aus (vgl. Hofmann Schriftb. I. S. 125). Jene also sind υἱοὶ τοῦ θεοῦ, sofern und soweit

Gottes Wort zu ihnen geschehen; Jesus ist Sohn Gottes im eminenten Verstand, d. h. nicht nach dieser oder jener Seite hin, in Beziehung auf diesen oder jenen Beruf Gottes, der ihm im Verlauf seines Lebens zu Theil geworden, sondern in seiner ganzen Person, da er in seiner Person das Wort Gottes ist. Es ist also wenig Unterschied, ob man sagt, er ist Gottes Sohn oder das Wort: als der von Gott in die Welt Gesandte, als der in seiner Person die Offenbarung Gottes für die Welt Seiende wird er beidemal bezeichnet. So ist also wahr und falsch zugleich, wenn man sagt, daß weiterhin im Evangelium keine Logoslehre gegeben werde. Wahr ist es, sofern auch der Eingang eine solche nicht enthält. Falsch ist es, wenn man damit sagen will, der Evangelist habe, was er vom Logos sagt, auf den Eingang beschränkt, und wenn man dieß dann etwa als ein besonderes Zeichen seiner historischen Treue und theologischen Selbstbeschränkung rühmt. Denn was er mit der Bezeichnung ὁ λόγος sagen will, das steht der Sache nach auf jedem Blatte seiner Schrift, so gut der Gedanke 1, 18 dem ganzen Evangelium und nicht bloß dem Eingang eigen ist. Denn ob ich sage, Jesus ist das persönliche Wort Gottes im passiven Sinne, oder er ist der von Gott dazu in die Welt gesandte, daß er ihn verkündige, ist im Gedanken eins und dasselbe. Denn eben weil er Wort Gottes in seiner Person ist, so ist er es, indem er sich als solche selbst bezeugt. So ist denn mit der passiven Bedeutung die aktive zugleich mit gegeben, ohne daß zu sagen nöthig wäre, oder auch nur anginge, ὁ λόγος bedeute den Sprecher od. dergl.

Die Frage aber, woher der Evangelist diese Erkenntniß und Bezeichnung habe, ist nun wohl auch ziemlich überflüssig geworden. Wir dürfen nur an Aeußerungen wie 10, 35 f. denken, um zu erkennen, wie er mit λόγος nichts anderes aussagt, als was im Selbstzeugniß Jesu enthalten war, zumal ihm ja solche einzelne Zeugnisse Jesu von sich in Zusammenhang mit seinem Gesammtzeugniß standen, wie er der von Gott in die Welt Gesandte, wie er der Offenbarer und Verkündiger des Vaters, wie er das Ziel aller Offenbarung Gottes im A.

Bunde sei u. dergl. Dieß verband sich ihm dann von selbst mit dem prophetischen Wort.

Denn allerdings möchte ich nicht, wie ich früher, dem Vorgang Bengel's folgend, gethan (de Comp. ev. Jo. 6), unmittelbar auf den Anfang der Genesis und das dort erwähnte göttliche Sprechen verweisen. Denn der nächste Anknüpfungspunkt ist Gottes Wort, welches an Israel, damit an die Welt ergangen ist; und wir haben uns durch Hebr. 1, 1 weisen zu lassen. Erst von da aus mag man dann auch an das Schöpferwort denken und fragen, wie es sich zu diesem verhalte. Das sind aber dann theologische Ausführungen, welche außerhalb der nächsten Gränzen des von Joh. 1, 1 umschriebenen Gedankenkreises liegen und demnach nicht in eine Exegese dieser Stelle gehören. An erster Stelle an Gen. 1, 3, Psalm 33, 6 u. dergl. erinnern, heißt die Sache ohne Noth verwirren und unklar machen.

Damit vereinigen sich nun auch leicht die neutest. Stellen, welche man öfter angeführt hat (s. z. B. bei Dorner Christol.) um, wie man sagt, die Genesis oder Geschichte der Logoslehre im N. Test. daran aufzuzeigen. Es macht keinen wesentlichen Unterschied, ob Jakobus 1, 18 und 21 τοῦ ϑεοῦ bei λόγος wegläßt, oder Petrus I. 1, 23 es hinzusetzt. Es ist beidemal das Wort, das von Gott ausgegangen ist in die Welt, und seitdem in derselben verkündigt wird. Nur daß in diesen Stellen der Gesichtspunkt der Verkündigung vor dem andern vorwiegt, während an unserer Stelle der, von welchem aus es als in Christus und dieser selbst seiend gewußt wird, welcher sich nun allerdings eine bleibende Gegenwart durch das Wort der apostolischen Verkündigung von ihm gegeben hat. So daß denn Christus das Wort Gottes an die Welt nicht konnte genannt werden, ohne daß man dieß Andere dabei dachte, daß dieß persönliche Wort in dem Wort von ihm bleibend geworden ist. Zwischen jenen Stellen und der unsrigen bildet aber Hebr. 1, 1 augenscheinlich die Mittelstelle.

Daß die Frage nach der Hypostase des Logos und ob diese aus Philo oder den Apokryphen des A. T. genommen sei, nunmehr für uns ganz überflüssig geworden, bedarf wohl

nur dieser Erinnerung. Denn uns ist ja λόγος nur eine Bezeichnung des Menschgewordenen Christus. Wir bedürfen also der Nachweisungen nicht, wie im A. T. das Wort und die Weisheis mehr und mehr hypostatisch gedacht worden sei, mit welchen Nachweisungen es ohnedieß übel genug bestellt ist, wofür genüge, auf Hofm. Schriftbeweis I. S. 90—101 verwiesen zu haben, wiewohl ich allerdings das dort S. 94 Gesagte dahin modificiren möchte, daß die Weisheit nicht zunächst als geistig sittliche Bestimmtheit endlicher Wesen zu fassen sei, sondern als der in der Welt und Geschichte realisirte Gedanke Gottes, welcher subjektives Eigenthum der religiösen Menschen wird, und welcher als der heilsgeschichtliche Gottesgedanke in der Besonderheit des Täufers wie in der entgegengesetzten Jesu zur Verwirklichung und Erscheinung gekommen ist. Aber eine Lehre von der Weisheit wird allerwege nicht gegeben, so wenig als vom Worte, und mit dem Anfang unsres Evangeliums vollends hat jene angebliche Lehre nichts zu schaffen.

Bleiben wir also dabei: Christus der persönlich erschienene ist von vornherein Gegenstand der Aussage des Evangelisten. V. 1—5 beschreibt den ersten Kreis dieser Aussage. Von Gott ist Christus ausgegangen in die Welt: das ist im Allgemeinen sein Gedanke, welcher in sich gegensätzlich ist; denn zunächst zu Gott, sodann zur Welt wird Christus in Verhältniß gestellt. Mit drei Sätzen beginnt der Evangelist. Welches ist ihre Absicht? Ist λόγος nicht ein Wesen, von dem etwas gelehrt werden will, sondern der historische Christus, welcher ausgesagt werden soll, so erhellt von selbst, daß nicht auf λόγος der Nachdruck liegt, sondern auf den anderen Bestimmungen. Denn Christus ist der Gegenstand des ganzen Evangeliums und als solcher vom Leser erwartet. So kann ihm denn nicht gesagt werden: Christus war es, welcher am Anfang war u. s. w., sondern: der Christus, der unter uns erschien, den ich euch verkündige, war am Anfang. Auf diesen Prädikatbestimmungen also liegt der Ton (vgl. Brckr S. 8 zu θεὸς ἦν ὁ λόγος); somit sind sie gegensätzlich gemeint. Im Gegensatz wozu sie gemeint sind, liegt in der Sache und erhellt auch aus dem,

worauf der Evangelist hinaus will, daß er nämlich in Menschenweise, die Fülle göttlicher Gnade in sich beschließend, erschienen sei. Das anfängliche Sein, das gottgemeinschaftliche Sein und das Gottsein sind die drei Aussagen, welche ihren dreifachen Gegensatz in sich selbst tragen (vgl. Hofm. Schriftb. I. S. 144). Man mag sich diese drei Sätze immerhin mit Baumg. Cruf. (S. 2) und Brckr a. a. O.) als Steigerung denken. Viel Gewicht möchten wir nicht darauf legen. Denn die Beziehungen auf den Gegensatz herrschen beim Evangelisten vor. Ist dem so, so ist von selbst damit gegeben, daß nicht auf ἦν der Ton und der Gegensatz in so ausschließlicher Weise liegen kann, daß hierin an und für sich schon die Aussage des ewigen Seins läge, wie nach Euthym. Vorgang Olshausen wollte, wiewohl dann allerdings sowohl ἐγένετο v. 6 als auch ἦν ἐρχόμενον v. 9 sich zu obigem ἦν in Gegensatz stellt. Aber auch nicht ἐν ἀρχῇ hat Ton und Gegensatz so ausschließlich, daß es hier etwa andere Bedeutung hätte als sonst, wie denn de Wette auf πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι 17, 5 u. ä. verweist, zu geschweigen der wunderlichen Deutungen, welche ihm Origenes, die Kabbale und Gnosis gegeben hat. Ἀρχή bedeutet den Anfang oder das Anfangen der Dinge, also nicht was vor dem Anfang liegt und demnach noch nicht ein Anfang kreatürlicher Dinge ist. Wie also die Dinge angefangen haben zu sein, war Christus schon, der als das persönliche Wort in der Zeit erschien, und als solches von Gott schon damals ersehen war. Damit ist nun allerdings gesagt, daß er nicht geworden, weil er nicht diesseits des Anfangs fällt.

Dieser anfangslos Seiende ist nun πρὸς τὸν θεόν gewesen. Nicht bloß das Beisammensein, wie die Meisten wollten, wenn sie auch noch so sehr die Innigkeit und Unmittelbarkeit der Gemeinschaft betonten (vgl. de Wette, Lücke, Baumg. Cruf.), sondern den lebendigen Gemeinschaftsverkehr (Hofm. a. a. O. S. 145) bedeutet dieser Ausdruck. Derselbe also, der in Verkehr mit uns Menschen, mit der Welt getreten ist, stand uranfänglich in Verkehr mit Gott. Derselbe endlich, der Mensch

geworden ist, war Gott bei Gott. So deuten wir sogleich *θεός*, um es zu unterscheiden von *ὁ θεός*, *πρὸς ὃν ἦν ὁ λόγος*. Denn weder kann das heißen: der Gott ist Logos, oder der Logos ist der Gott gewesen, noch auch, er sei ein Gott gewesen, so daß er als solcher neben einen andern Gott träte; sondern Gott war der, welcher Mensch wurde. Aber auch nicht *θεῖος* lesen wir, wie etwa die Engel wohl zum *θεῖον γένος* gehören als in אֱלֹהִים zusammengefaßt (vergl. Hofm. Schriftb. I. S. 275); sondern *θεός* wird er genannt. Dieß ist zunächst geschichtlich gemeint. Denn es will, was er gewesen ist, gesagt werden im Gegensatz zu dem, was er geworden ist. Aber er könnte nicht geschichtlich Gott, d. h. im Gottessein gewesen und wieder geworden sein, wäre ihm das Gottsein nicht auch wesentlich. So will der Evangelist zwar geschichtlich berichten und nur in dieser Form Lehre geben; und ist seine Absicht nicht, wie man sie von Alters her in der Regel gefaßt hat, bei der Verschiedenheit von Gott die Wesenseinheit zu sichern (vgl. Nitzsch Stud. u. Krit. 1841. 2. S. 326); aber indem er jenes thut, bezeichnet er doch Christum nach seinem wesentlichen Sein. Denn wie er, obwohl als Mensch in der Zeit geworden, doch der im Anfang bereits Seiende blieb (8, 58), nur eben in der durch seine Menschwerdung gesetzten Modification; wie er zum andern, obwohl in der Menschwerdung aus der Gottesgemeinschaft heraus- und Gott äußerlich gegenübertretend, doch durch den Geist Gottes, der seinen Lebensanfang begründend in ihm war, mit Gott in Gemeinschaft blieb, nur eben in dieser durch sein Menschsein gesetzten Modification: so hat er auch, obwohl Mensch werdend und nun Mensch seiend, damit also in eine von der früheren verschiedene, dieser entgegengesetzte Zuständlichkeit eintretend, doch Gott zu sein nicht aufgehört, nur eben in der durch sein menschheitliches Sein gesetzten Modification, nämlich statt *ἐν μορφῇ θεοῦ* nun *ἐν μορφῇ δούλου*, weil *ἀνθρώπου*. Hieraus erhellt, daß *θεός* an unserer Stelle nicht bloß die *μορφὴ θεοῦ* des Philipperbriefs bezeichnen will. Es wird dieselbe allerdings auch aussagen, ja ganz besonders aussagen,

weil es eine geschichtliche Aussage ist; aber wesentlich bezeichnet es Christum, sofern er als *θεὸς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπῆρχεν*.

Damit ist aber die erste Aussage noch nicht ganz abgeschlossen. Denn daß er Gott bei Gott gewesen, ist erst dann nach allen Seiten ausgesagt, wenn auch hervorgehoben ist, daß alle von Gott ausgehende Thätigkeit von Anfang an durch ihn hindurchgegangen ist. Das ist also das zweite Glied der ersten Aussage. War er Gott bei Gott, so war er zu Gott hin und von Gott aus. Dieß Zweite leitet v. 2 ein. Denn dieser bringt weder etwas Neues hinzu, noch faßt er alle drei Momente von v. 1 zusammen, sondern bloß die beiden ersten. So muß dieß durch das Folgende motivirt sein. Sonach gehört v. 2 nicht mit v. 1, sondern mit v. 3 f. zusammen. Warum er aber überhaupt vor v. 3 eingefügt wurde? Der Evangelist will sagen, daß Alles durch Christus geschaffen ist. Woher weiß er das, wissen es überhaupt die Apostel, da es doch Christus nicht ausdrücklich gesagt? Aber sie wissen aus seinem Munde, daß er vor der Welt bei Gott gewesen (17, 5), und daß er, seit die Welt ist, in derselben stete gottgleiche oder vielmehr Gottes Wirksamkeit übe (5, 17). So wird er denn auch bei der Weltschöpfung göttliche Thätigkeit geübt haben. Und daß er nicht *ὁ θεός*, sondern Gott bei Gott war, lehrt, daß nicht zunächst von ihm die Welt sein könne, er aber wohl Gott, daß ich so sage, bei der Hand gewesen ist. Dieß verbunden gibt die Erkenntniß, daß die Welt *δι᾽ αὐτοῦ* geworden ist. Aus den beiden Sätzen, daß er vor der Welt und daß er bei Gott war, erwuchs dieselbe. Deßhalb faßt der Evangelist seine beiden ersten Sätze zusammen, um sie der Aussage der Weltschöpfung durch ihn voranzustellen (vgl. Hofm. a. a. O. S. 147). Der Nachdruck ruht vorwiegend auf *πρὸς τὸν θεόν*. Ist er bei Gott gewesen, hat ihn Gott bei sich gehabt, so ist also alles Werk Gottes durch ihn vermittelt. So gehört v. 3 als zweiter Theil zu v. 1, und v. 2 bildet das Mittelglied zwischen beiden.

Mit v. 4 beginnt dann das Zweite, was der Evangelist sagen will: die Offenbarung dessen nämlich, der Gott bei Gott war. Der Gegensatz ist es, welcher den ganzen Gedanken dieses

Eingangs bestimmt. Das frühere Sein, das er verlassen, das andere, in das er eingetreten, sind die beiden gegensätzlichen Momente. Bildet nun v. 1—5 einen in sich abgeschlossenen Gedankenkreis, so wird derselbe Gegensatz auch diesen beherrschen. So theilt sich denn v. 1—5 in v. 1—3 und v. 4. 5. Daraus erklärt sich dann auch, warum die kettenartige Verbindung der einzelnen Sätze mit einander, deren jeder mit dem Schlußwort des letzten anzuheben pflegt, beim Beginn von v. 4 verlassen ist. Dabei setzten wir freilich voraus, daß die gewöhnliche Abtheilung, nach welcher ὃ γέγονεν zum vorhergehenden genommen wird, die richtige sei. Es ist bekannt, wie schon in der alten Kirche darüber Streit war. Mit Irenäus verbinden die Alexandriner ὃ γέγονεν mit dem Folgenden, und Chrysostomus erklärt das für ketzerisch. Es genüge, auf die neueren Exegeten zu verweisen, welche sich gegen die Interpunktion der Alexandriner, wie mir scheint, aus zureichenden Gründen erklärt haben. Eine neue Abtheilung hat Hofmann vorgeschlagen (Weiss. II. S. 8): nämlich mit ὃ γέγονεν neu anzuheben und zu ἐν αὐτῷ wieder γέγονεν im Sinne von ἐστίν zu ergänzen. Damit entgeht er der Unerträglichkeit, daß ζωή vom Geschaffenen ausgesagt würde, statt von Christus, und gewinnt, wie es scheint, den Vortheil, daß Christus nicht bloß ζωή zugeschrieben, sondern er als solche bezeichnet würde. Aber beides, wie mich dünkt, um einen unmöglichen Preiß. Denn für's erste ist für einen Satz solcher Form in dem ganzen Kreis, zumal zwischen v. 3 und 4, kein Platz, wenn wir das Verhältniß der vv. zu einander nur irgendwie richtig bezeichnet haben. Sodann müßte γέγονεν in einem unmöglichen Sinne, so viel ich sehe, ergänzt werden. Denn es kann wohl heißen: es ist etwas geworden und ist nun; aber nicht: es ist etwas, im Sinne von: es besteht, nachdem es geworden, also im Gegensatze vom Gewordensein. Am allerwenigsten kann es so ergänzt werden aus einem vorhergehenden γέγονεν in jener verschiedenen Bedeutung. So bleiben wir also bei der gewöhnlichen Abtheilung, mit welcher sich auch unsere Disposition am leichtesten verträgt.

Bilden aber vv. 4. 5 einen Gegensatz zum Vorhergehenden in demjenigen Sinn, daß sie die zweite Seite des ganzen Gedankens, welcher dem Eingang zu Grunde liegt, aussprechen, so können wir allerdings nicht mehr sagen, es werde die vormenschliche Wirksamkeit des Logos in der Welt damit bezeichnet. Diese altherkömmliche Auslegung hat noch an Baumg. Crus. einen Vertheidiger gefunden. Aber nicht nur spricht jenes allgemeine Gedankenverhältniß dagegen, das wir aufgezeigt haben, sondern auch die Worte selbst. Denn sowohl φαίνει weist über die vormenschliche Zeit des Logos hinaus auf die Gegenwart des Evangelisten, als auch bezeichnet κατέλαβεν eine bestimmte geschichtliche That, nicht ein fortwährendes Verhalten. Die Deutung Baumg. Crus.'s, daß es einen immer wiederholten Widerstand bezeichne (S. 14), hilft über jenes Hinderniß nicht hinüber. Daraus mag man denn abnehmen, mit welchem Recht z. B. Lücke sagt (I. S. 309), Joh. denke hier noch gar nicht an den historischen Christus. Nun aber bleibt allerdings das Bedenken, daß die Aussage doch sehr allgemein gehalten ist. Es ist nicht sowohl gesagt, daß in ihm das Leben erschienen sei, als vielmehr in beschreibender Weise hervorgehoben und gelehrt, wie in ihm Leben vorhanden und zu finden war. Damit hebt sich nun auch der Anstoß, den man daran genommen, daß Christus hier als Leben bezeichnet werden solle und doch nicht so genannt, vielmehr für diesen Sinn unpassend gesagt werde, es sei Leben in ihm gewesen. Aber er soll auch im Grunde nicht als Leben zunächst bezeichnet werden. Sondern nachdem er neutral als das Wort Gottes bezeichnet ist, wird sein sachlicher Inhalt angegeben und gesagt, was die Menschen an ihm haben konnten. In ihm, wenn man ihn hatte, konnte man Leben und Licht finden. Nun ist er uns allerdings zunächst in seiner persönlichen Erscheinung gegeben. Aber er war doch auch vorher schon zu finden, im alttest. Worte (6, 39). In diesem Sinne werden wir demnach v. 4 verallgemeinern müssen. Von einer Offenbarung des Logos im Gottesbewußtsein (de Wette), oder in der Vernunft (Bg. Cr.) u. ä. ist hier

freilich nicht die Rede; denn von Christus vor Christus weiß der Evangelist nur in Israel und seinem Worte, nicht außer demselben. Von Christus aber ist die Rede und nicht von einem λόγος σπερματικός. Aber auch so ausschließlich können wir die Worte nicht auf die persönliche Erscheinung Christi beziehen, daß wir mit Köstlin (joh. Lehrbeg. S. 103) und Hofm. (Schriftb. I. S. 103) sagten, Christus sei durch seine Ankunft auf Erden das Licht der Menschen geworden, da es doch ebenso gut heißt, in ihm sei das Licht gewesen, wie dasselbe vom Leben gesagt wird. So müssen wir demnach sagen: wo Christus war, da war in ihm Leben und damit auch Licht zu finden. Vom vormenschlichen Christus gilt das demnach nur insoweit, als er bereits in der Vorgeschichte seiner Menschwerdung stand. So ist es immer der historische Christus in seiner Vorausdarstellung in Israel und in seiner Erscheinung im Fleisch, von welchem dieß gesagt ist.

Das Licht nun, das man jederzeit in ihm finden konnte, das ist in dem Wort von ihm, d. h. in seiner Weltgegenwart, die er sich in seinem Wort gegeben hat, noch immer gegeben und zu finden mitten in der Finsterniß dieser Welt; aber diese hat es von sich ausgeschlossen. Eine historische Thatsache hat der Evangelist dabei im Sinne, als repräsentirendes Zeichen des Verhaltens der Finsterniß überhaupt. Welche andere Thatsache könnte es sein, als die Verwerfung Jesu von Seiten Israels? Darin hat sich die Gesinnung der Finsterniß oder der Welt geoffenbart. So ist es im Grunde allezeit gewesen und wird so im Ganzen stets bleiben. So können wir denn nunmehr allerdings mit Hofm. (a. a. O.) sagen, daß der Evangelist in diesem ersten Kreis, den er beschrieben, den ganzen Inhalt seines Buches ausgesprochen habe, nur unter Voraussetzung jener Verallgemeinerung, welche wir behauptet haben. Mit v. 5 aber werden wir den ersten Kreis für abgeschlossen halten und nicht wie Köstlin (a. a. O.) mit v. 8. Denn es wird sich zeigen, daß v. 6 f. nothwendig zum Folgenden gehört.

Leben und Licht wird Christo hier zugeschrieben. Nicht

als würde zunächst er so genannt; sondern sie bilden seinen Inhalt. Und erst darum, weil die Menschen das in ihm haben, heißt er selbst so. Es hat damit dieselbe Bewandtniß, wie wenn er 5, 26 sagt, daß Leben seinen Inhalt ausmache, wie auch Gottes, weswegen er denn auch Leben mittheilen könne (vgl. z. d. St.). Solche Erklärungen Jesu liegen denn auch diesem Zeugniß des Evangelisten zu Grunde; und so umfassend jene gemeint sind, so umfassend ist dieß zu nehmen. Das ist dann ähnlich wie mit seiner Bezeichung als Wort. Nur bezeichnet ihn dieses in seiner heilsgeschichtlichen Stellung, aber ihn ganz ohne Einschränkung. Leben und Licht dagegen benennen ihn sachlich als das Heil von den zwei wesentlichen Seiten desselben aus. Lücke hat richtig hervorgehoben, daß ζωή ganz allgemein zu fassen und kein Unterschied etwa zwischen physischem und ethischem Leben zu machen sei. Es ist ein und dasselbe Leben, welches je nach Maßgabe des Creatürlichen, in dem es ist, sich bald als jenes bald als dieses erweist, als jenes im Gebiete des Natur-, als dieses in dem des Personseins. Welches nun aber die Bedeutung dieses Wortes sei? Frommann gibt eine dreifache an (joh. Lehrbegr. S. 88—91). Es bezeichne die Wahrheit, Vollkommenheit oder Lebendigkeit und Seligkeit des Seins. Köstlin hebt die Kräftigkeit, Seligkeit und Endlosigkeit des Seins hervor (S. 234 f.). Auf ähnliche Bezeichnungen der einzelnen im Begriff der ζωή liegenden Momente wird man immer hinauskommen. Aber es gilt die Einheit der Momente zu nennen. Zu diesem Behuf werden wir es als das in sich gesättigte, als das inhaltreiche, also wahre Sein bezeichnen müssen. Dieß mag nun physisch oder ethisch, in Bezug auf Natur- oder auf Personleben, in Bewegung oder in relativer Ruhe, im Gegensatz zum leeren oder zum scheinbaren Sein gefaßt werden. Aehnlich ist es wohl gemeint, wenn es Hofm. (Weiss. II. S. 8) den „Inbegriff aller Güter" nennt.

Von da aus wird sich auch der Begriff von φῶς ergeben. Es wird auch φῶς im allgemeinsten Sinne gefaßt werden müssen, und es scheint mir nicht gut gethan, daß seine Bedeutung von den neueren Exegeten fast ausschließlich auf die

intellectuelle Seite beschränkt worden ist (z. B. Bg. Cr.). Lücke nennt es zwar unterschiedslos das Prinzip der Erkenntniß, der Offenbarung, der Wahrheit und Weisheit (I. S. 309), und wir entnehmen dem Folgenden, daß er es auch im ethischen Sinne verstanden wissen wollte. Aber er läßt nicht erkennen, wie er zu alle dem gekommen ist. Es ist eine bekannte Sache, wie eng sich der Begriff des Lichtes mit dem der Heiligkeit berührt. Der I. johanneische Brief, wenn wir ihn beiziehen dürfen, gibt dafür evidenten Beweis. Vgl. 1, 5—7. Und in den paulinischen Briefen findet sich dasselbe. Daß wir von Lebenslicht und Todesnacht reden (— Beispiele Lücke's I. S. 308—), gibt zu erkennen, daß wir mit dem zweiten Worte den Zustand benennen wollen, in welchem die mit dem ersten benannte Sache sich befindet. Bezeichnet demnach Leben den Inhalt, so Licht die rechte Beschaffenheit. Da kommt es nun wieder auf die Mannigfaltigkeit dessen an, von welchem Licht ausgesagt wird; es kann demnach auf die intellektuelle Seite des Menschen so gut sich beziehen wie auf die ethische (vgl. Harleß zu Ephes. 1, 18. S. 98 f.): immer bezeichnet es die rechte Beschaffenheit derselben. Darnach mag man Fromman's hin und herschwankende Definitionen beurtheilen. Wie wenn er z. B. S. 94 sagt, es bedeute das schlechthin vollkommene ethische und geistige Sein und Leben, dessen Prinzip und Element es sei, und dabei unerklärt läßt, wie er geistig versteht, und wie das Licht das Sein und Leben selbst bedeuten und doch wieder sein Prinzip und Element sein soll, und endlich wie es das Prinzip des Lebens ist (so auch Lücke S. 309), da es doch das Leben zu seiner Voraussetzung hat (so Lücke I. S. 308). Oder wenn Frommann sagt (S. 96), das Licht, welches Gottes Wesen constituirt, bilde auch das Lebenselement, in welchem sich Gott bewegt; und hievon dann behauptet, es sei nur ethische Bezeichnung, also Bezeichnung Gottes als Inbegriff der Wahrheit und Heiligkeit (S. 97). Als Resultat gibt er dann an (S. 98), Leben bezeichne die metaphysische Natur Gottes, Licht die ethische. Und als Folgerung: dieß sei ein deutliches Zeichen für die Geistigkeit der joh. Religionsvorstellungen und

wie sehr er sich über die Sphäre des Alttestamentlichen erhoben habe (S. 99), natürlich in dem Maße geistiger als das A. T., als er mit Philo hierin verwandt ist (S. 97). Solchen Mißbrauch hat man mit diesen Begriffen getrieben, ohne zu bedenken, daß das A. T. poetisch ganz dasselbe sagt, wie etwa Johannes I, 1, 7, oder wie Paulus 1. Tim. 6, 16, wenn es von einem Lichte Gottes redet Ps. 36, 10, oder Gott das Licht Israels nennt Jes. 10, 17. Zu schweigen von jenen (z. B. Seyffarth Spezialcharakteristik S. 79 ff. u. ö.), welche allerlei orientalische Ideen zur Erklärung beigezogen haben.

Das Leben, heißt es nun, sei zugleich das Licht gewesen, sofern das wesentliche, volle Sein, das in Christus gegeben ist, zugleich das rechtbeschaffene Sein ist und in dasselbe zu versetzen vermag. Als solches erweist es sich nun immer in der Welt, seit es in Christus in die Welt gekommen ist; aber diese hat es zurückgewiesen. So hat der Evangelist in allgemeinster Weise den Inhalt seines Evangeliums bezeichnet und uns gleich mitten in die großen Gegensätze hineingestellt, deren geschichtliches Verhalten er uns berichten will. Der tragische Zug welcher durch seine ganze Schrift hindurchgeht, ist bereits hier zu finden und zu fühlen. Wie mit einer Klage, worüber die Freude über das in der Welt seiende Licht nicht zu ihrem Ausdruck kommen konnte, schließt er.

Daran fügt sich nun der zweite Kreis v. 6—13. Das Licht ist in die Welt gekommen, aber diese hat es nicht aufgenommen. Jedoch einige haben es im Glauben angenommen. Dies gibt sich von vornherein als Inhalt dieses Abschnitts. Er ist etwas anderer Art als der erste. In jenem werden die beiden Stadien des Seins Jesu einander gegenübergestellt, und beim zweiten wieder, was die Welt an ihm hatte und wie sie diese Gabe abwieß. In solchen doppelgliedrigen Gegensätzen bewegt sich demnach jener. Hier sind es drei Glieder: angemeldet und bezeugt ist er gekommen (v. 6—8), und doch ist er abgewiesen worden (v. 9—11), während er denen, die ihn im Glauben annahmen, die Kindschaft brachte (v. 12 f.). Dieser zweite Kreis enthält, wie wir sehen, den Inhalt des Evange-

liums in noch eigentlicherer Weise, als der erste. Deßhalb spiegeln sich auch im Allgemeinen die drei Theile des ganzen Evangeliums in den drei Hauptsätzen dieses Abschnittes ab. Noch viel weniger kann daher hier gesagt werden als bei v. 1—5, daß eine Lehre oder dergl. gegeben werde zur Grundlegung des eigentlichen geschichtlichen Evangeliums. Und noch viel augenscheinlicher ist es hier als dort, daß nur vom historischen Christus die Rede ist, und nicht von einer Vorgeschichte desselben (gegen Olsh. und Baur).

Hatte der Evangelist vorhin gesagt: Christus ist der Welt zum Leben und Licht gegeben, daß sie ihn aufnehme, so hat er damit den Grundgedanken seines ganzen Evangeliums ausgesprochen, daß Christus nämlich der Sohn Gottes sei zum Glauben. Denn daß das *καταλαμβάνειν*, welches die Welt nicht gethan hat, im Glauben geschieht, versteht sich von selbst. In so enger Beziehung also steht diese erste allgemeinste Bezeugung Christi mit seinem Endzweck (20, 31). Auf Glauben und Nichtglauben waren seine Gedanken hinausgekommen. Darin bewegen sie sich nun auch im Folgenden. Ehe er von dem zweifachen wirklichen Verhalten, des Nichtsglaubens (v. 10. 11) und Glaubens (v. 12), sprechen kann, muß er zuerst die Ermöglichung und Pflicht des Glaubens nennen. Beides liegt zunächst in der *μαρτυρία* von Christus, die an die Welt ergangen ist, sodann in seiner Stellung zur Welt selbst. In diesem Zusammenhange also ist vom Zeugniß des Täufers die Rede. So ist der Täufer also weder Christo gegenüber heruntergesetzt (Olsh.); noch können vv. 6—8 vom Folgenden getrennt werden (Köstlin); noch haben sie eine solche Selbständigkeit für sich, daß sie als ein besonderer Kreis könnten angesehen werden (m. Schr. de compos.); noch auch werden wir mit Baur die Einführung des Zeugnisses so logisch construiren, daß wir daran erinnern, wie das Wissen das erste Moment der Einheit des Subjekts mit dem Objekt sei. Aber diese Wahrheit ist in Olshausen's Ansicht, daß das Zeugniß des Täufers, wenn auch göttlich geordnet, doch als menschliches Zeugniß von dem Christus bemerklich gemacht wird, wel-

cher von Gott aus in die Welt kam. Darum die Ausführlichkeit der Bezeichnung des Täufers und seines Zeugnisses in den einzelnen Bestimmungen, welche ebensoviele Gegensätze zu dem bilden, was von Christus gesagt wird. So ist nun allerdings, was Olsh. will, in dieser Bezeichnung des Täufers enthalten; aber es ist nicht zunächst in diesem Sinne beabsichtigt. Zwar göttlich gesandt ist der Täufer, also Prophet; aber doch immerhin ein Mensch, der Ziel und Inhalt seiner Sendung und seines Zeugnisses nicht in sich, sondern außer sich hat. Die Person also, weil menschlich, ist hier ohne Bedeutung; nur im Zeugniß, das er zu geben hat, liegt alle. In diesem Sinne also steht er Christo gegenüber. Bei diesem fällt demnach Beruf, Zeugniß, Person in Eins zusammen, und dieß darum, weil sein Beruf nicht seiner Person als einer menschlichen und bereits seienden erst zu Theil geworden, sondern von vornherein mit derselben eins ist, oder weil seine Person göttlich ist, weil er seiner Person nach von Gott ausgegangen ist. Damit ist denn, wie der Unterschied und das Verhältniß zwischen Christus und dem Täufer, so die Besonderheit des ersteren ausgesprochen. Erinnern wir uns nun der Stelle 10, 35 f., so ist in Betreff der Besonderheit Christi damit nichts anderes gesagt, als daß er der Sohn Gottes gewesen sei.

Den Glauben an diesen nun zu vermitteln, sollte das Zeugniß dienen, und zwar zunächst vorbereitender Weise. Dieß ist aus v. 9 zu entnehmen, wenn in demselben ἐρχόμενον futurisch gefaßt werden darf. In der Regel versteht man ihn freilich anders, und sieht in der Verbindung des ἦν mit dem Partic. nur eine Umschreibung des Verb. fin., wie man eine solche 1, 28 irrthümlich nachweisen zu können glaubt; oder vielmehr man beruft sich zwar auf diese Stelle, faßt die Participialverbindung dann aber doch anders, indem man erklärt: „war im Begriff hervorzutreten" (Lücke I. S. 324. de Wette. Thol. Meyer). Es dünkt mich dieß aber ebenso ungeeignet, da dieses Moment keinerlei Bedeutung für den Zusammenhang hat, wie wenn es Bg. Crus. als einfaches Imperfekt nimmt, da es dann eine unnöthige Umschreibung und einen ungeeigneten Ge-

gensatz: „er kam — ja er ist gekommen" enthalten würde. Allerdings steht hier nicht ὁ ἐρχόμενος. Aber der Artikel hat mit der Futuralbedeutung zunächst nichts zu schaffen, und wie ἔρχεσθαι auch sonst im N. T. futurisch gebraucht wird, hat Lücke selbst nachgewiesen (S. 319 ff.). So wird denn das Licht bezeichnet als eines, das kommen sollte, dessen Kommen demnach der Täufer vorbereitete, damit es in Glauben aufgenommen würde. Es kann aber dieser v. doppelt verstanden und somit auch verbunden werden. Entweder nämlich dient er nur die Bedeutung des benannten Zeugnisses als eines vorbereitenden hervorzuheben, so daß er den Sinn gewinnt: „denn es sollte das wirkliche Licht erst noch erscheinen", und demnach mit dem Vorhergehenden zusammengenommen werden muß; oder er leitet den Gegensatz zu demselben bereits ein in dem Sinne: es sollte aber das wirkliche Licht persönlich kommen, und ist demnach mit dem Nachfolgenden zu verbinden. Letzteres scheint wegen der Kettenverbindung, in welcher v. 9 mit v. 10, steht vorzuziehen. Von einem Sollen ist aber die Rede wohl in dem Sinn von: es war bestimmt, nach Gottes Heilsrathschluß.

Dies selbe Licht nun, welches durch seine Wirksamkeit allezeit, so wie vorher in Israel, so jetzt in der neutest. Gemeinde des Heils, allein jeden erleuchtet, d. i. in den rechten Lichtzustand versetzt, welcher überhaupt erleuchtet wird, so daß also von einem solchen Erleuchtetwerden außer dem Wirkungsbereich dieses Lichtes nicht die Rede sein kann, — dieses nun sollte persönlich erscheinen in der Welt. Daß wir „persönlich" einschalten, dazu liegt die Berechtigung in dem Nachdruck, welchen ἐρχόμενον in Verbindung mit εἰς u. s. w. hat. Daß wir aber πάντα ἄνθρωπον in der angegebenen Einschränkung genommen haben, scheint uns sowohl durch den ganzen Zusammenhang, als insbesondere durch die Gegenüberstellung der σκοτία (v. 5), welche gegen das Licht sich verschlossen hat, gerechtfertigt zu sein. Ist dem aber so, so ist hier von der allgemein menschlichen Vernunft oder dergl. (Bg. Crus.) ebenso wenig die Rede wie oben v. 4 f. In diesem Zusammenhange

nun heißt Christus τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν d. h. das Licht, welches allein verdient Licht, zu heißen, allem Andern gegenüber, was unberechtigter oder untergeordneter Weise diesen Namen führt, weil auch seine Wirkung allein in wahrem Sinn ein Erleuchten d. h. ein Versetzen in das Lichtbereich und die Lichtbeschaffenheit ist. Wie somit auch hier φῶς und φωτίζειν nicht auf die intellektuelle Seite beschränkt werden darf, sondern in der Einheit seiner Momente gefaßt werden muß, erhellt wohl von selbst. Das wahre Licht für alle Menschen nennt der Evangelist Christum, wie sich dieser das Licht der Welt genannt hatte 8, 12. So ist denn weder hier noch v. 4 f., worin dasselbe gesagt ist, etwas enthalten, das der Evangelist als aus eigener Spekulation lehrte, sondern es ist ganz auf Jesu Selbstzeugniß gegründet. Und in dieser Allgemeinheit heißt Jesus das wahre Licht, daß ohne weiteren Nachweis deutlich sein wird, mit welchem Unrecht diejenigen dieß Wort eingeschränkt haben, welche es, sei es als das vollkommene gegenüber dem abgeleiteten, oder als das Licht selbst gegenüber dem Zeugniß davon, bloß im Gegensatz zum Täufer gesprochen glaubten (so z. B. Lücke und de Wette). Zeugniß von dem Licht war des Täufers Beruf. Es sollte nun aber dieses Licht persönlich erscheinen. Allein wie wurde es aufgenommen? — Das ist der Fortschritt des Gedankens.

Als das persönliche Wort hatte der Evangelist die historische Person Jesu Christi bezeichnet. Leben ist ihr Inhalt, den sie mittheilt, Licht ihre Art, die sie wirkt (v. 4). So kann er sie denn selber beides, Leben und Licht, nennen. Und wenn er nun von Licht spricht, so ist es nicht ein Etwas bloß, von dem er lehrt, sondern Christus selbst, von dem er bezeugt; so wird er denn auch masculinisch davon reden (v. 10 αὐτόν). Wie er nun, als solcher, aufgenommen wurde, berichtet das Folgende. Von κόσμος und τὰ ἴδια ist die Rede. Man hat vielfach beides als dasselbe verstanden (Meyer, Reuß). Aber, wie mich dünkt, mit Unrecht. Denn die Welt unter letzterem zu verstehn und dieß durch das δι' αὐτοῦ ἐγένετο, wie man dann thun müßte, motivirt zu denken, verbietet meines Erach-

tens der Gebrauch von διά. Denn τὰ ἴδια bezeichnet ein engeres Verhältniß, als es durch δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο allein für sich motivirt sein kann. Aber nicht deswegen heißt Israel Christi Eigenthum, weil hier die Weisheit oder der Logos, wie man es umdeutete, ihren Sitz genommen (de Wette, Lücke u. A.); sondern weil es den andern Völkern entnommen ist zur Vorausdarstellung und als Ort der Vorgeschichte Christi (vgl. Eph. 2, 12). Also nicht mit einer Berufung auf apokryphische Doktrin, sondern auf heilsgeschichtliche Thatsachen ist dieß Wort zu erklären.

Wir mögen nun aber auf die Welt, oder auf Israel besonders sehen: der Erfolg war in beider Beziehung im Grund derselbe. Jener blieb er verborgen; dieses blieb ihm fern. Jener verborgen, weil sie, die in Finsterniß seiende, in dieser sich gegen das Licht abschloß. Wie und warum das, hat Jesus im Gespräch mit Nikodemus ausgeführt 3, 19 ff. Hier ist die Genesis der Erkenntniß, welche der Evangelist an unserer Stelle ausspricht. Jene Worte Jesu gegen Nikodemus sind aber theils in Voraussicht des Künftigen gesprochen, theils auf Grund des Verhaltens Israels, welches zum Bild des Verhaltens der Menschheit überhaupt dient. So ist es auch hier gemeint. Darum wird alsbald Israels Verhalten hinzugefügt, mit dem Wechsel des Ausdrucks (παρέλαβον), welcher durch das besondere Verhältniß Israels zu Christus motivirt ist. Durch beides aber, sowohl durch ἔγνω als durch παρέλαβον, soll der Begriff des Glaubens ausgedrückt werden. Denn wie παραλαμβάνειν die Aufnahme des Objekts in das eigne Leben hier bezeichnen will, so ist auch mit γινώσκειν dasjenige Erkennen gemeint, welches zugleich das Eingehn eines Gemeinschaftsverhältnisses in sich schließt.

Glaube war also die Schuldigkeit der Menschen; der Menschen überhaupt, denn die Welt ist durch Christus geschaffen. Das hat nur dann einen Sinn, wenn durch die Schöpfung etwas im Menschen gesetzt ist, was den Glauben an die Selbstbezeugung des Sohnes Gottes, wenn sie an den Menschen mit der Forderung des Glaubens hinantritt, ermög-

licht. Das kann nichts Anderes sein, als der Geist Gottes des Schöpfers, welcher im Menschen ist und ihn innerlich bewegt, auch ihm, wenn er das Wort von Christus hört, Zeugniß gibt, daß dies Wort Wahrheit sei. So ist denn allerdings ein vorchristliches Vorbereitungsstadium angedeutet. Aber es dient nur zur Verwirrung, damit das Subjekt der apostolischen Verkündigung in unmittelbare Beziehung zu setzen. Es ist der Geist Gottes d es Schöpfers gemeint, welcher vornämlich durch das Gewissen dem Menschen sich bezeugt. Es ist hier keine andere Lehre ausgesprochen, als wenn Jesus von einem Zuge des Vaters zum Sohne, oder von solchen redet, die dem Vater gehören und ihm, dem Sohne, von ihm gegeben sind oder werden u. dgl. m. Noch verwirrender aber ist es, wenn man das Folgende von dieser möglichen Vorbereitungsstufe versteht. Es ist nur eine Consequenz hievon, wenn Baur meint: wie der Logos von Anfang an dasselbe Subjekt sei, so finde auch bei denen, welche im Glauben mit ihm eins werden, vor wie nach dasselbe Verhältniß der Kindschaft Gottes statt; womit das Spezifische des Christenthums und der Wirkung des Geistes Christi, des Menschgewordenen, völlig aufgehoben ist. Der Evangelist redet aber nur von einem Glauben an die persönliche Offenbarung und Erscheinung Christi (v. 12), und von einer Kindschaft, welche lediglich durch den historischen Sohn Gottes bedingt ist. Dieß nun ist Inhalt des dritten Hauptsatzes v. 12. 13.

Hat der Evangelist vorher von der Welt und von Israel, sofern beide ungläubig, als einem Ganzen gesprochen, so redet er, wenn er von den Gläubigen spricht, als von Einzelnen: *ὅσοι* v. 12. Mit welchem Recht er die Sache so darstellen kann, hat sich uns schon früher ergeben. Denn Israel im Ganzen verwirft ihn (*οἱ Ἰουδαῖοι*); nur einzelne Ausnahmen bilden das Gegentheil. Das ist also die andere Seite seines Erfolgs: es gibt eine Zahl Gläubiger, welche im Glauben an den Sohn Gottes Kinder Gottes geworden sind. Zwar ist zunächst nur von einem Vermögen oder Vollmacht der Kindschaft die Rede. Denn daß *ἐξουσία* nicht etwa Würde, Rang

u. ä. bedeute, steht nunmehr wohl fest. Wohl nicht auch bloße Möglichkeit oder Kraft (de Wette, Lücke) wird es bezeichnen, da es in den andern joh. Stellen über diesen Begriff hinausgeht. Bg. Cruſ. hat mit Recht auf 5, 27 verwiesen, wozu auch 10, 18 verglichen werden kann. Weder Vollmacht noch Möglichkeit scheint an diesen Stellen auszureichen. Denn der Gegensatz ist nicht bloß das ἀδύνατον (Lücke I. S. 329), sondern auch die Unfreiheit. So wird denn der Begriff des Anrechtes mit dem der positiven Möglichkeit kombinirt werden müssen. Daß nur dieses und nicht die Kindschaft selbst genannt ist, zeigt, daß zwischen die Aufnahme des sich selbst bezeugenden Christus im Glauben und die Kindschaft der Wiedergeburt eine neue Thatsache Gottes eintreten mußte, welche das zur Wirklichkeit machte, wozu Christus Anrecht gegeben hatte. Daß dieß die Mittheilnng des heil. Geistes sei, bedarf wohl keiner Erinnerung. Daraus ist ersichtlich, wie irrig die Folgerung Bg. Crusius' ist, es sei das Gotteskindwerden von dem Wollen und Mitwirken der Menschen selbst abhängig gemacht. Denn von denen, die an Christus glauben, ist ausgesagt, daß ihnen die Geburt aus Gott zu Theil geworden ist. Die Sache ist also gerade umgekehrt, als wie sie Hilgenfeld darstellt (S. 154, 155), nach welchem das aus Gott gezeugt sein vor die Annahme des geschichtlichen Christenthums fällt. Denn es heißt nicht, daß etwas, was sie besaßen, ihnen erst zum Bewußtsein gekommen sei (S. 154), sondern daß sie in Kraft der geschichtlichen Erscheinung Christi und seiner Annahme im Glauben etwas werden konnten, was sie demnach vorher nicht waren. Dieß doppelte aber, daß die, welche sich Christum haben gefallen lassen, das Anrecht hiezu erhalten haben, und daß die, welche zu den Gläubigen gehören, diese Thatsache erfahren haben — denn Geburt ist eine Thatsache, die einem widerfährt — vermittelt sich nur so, aber so auch von selbst, daß auf Grund und zum Lohn des Glaubens jenen die Geburt aus Gott durch Wirkung des Geistes zu Theil geworden ist, so daß also, so viel ihrer Gläubige sind, dieselbe erfahren haben. Damit ist auch bereits gezeigt, wie sich **τοῖς πιστεύουσιν** zu

ὅσοι ἔλαβον verhält. Es ist als Präsens und nicht als Imperf. zu verstehen.

Das rechte Verhalten ist demnach λαμβάνειν αὐτόν, oder als bleibendes Charakteristikum πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ d. h. an seine Offenbarung, an ihn als den, als welchen er sich gegeben hat; dafür der selige Lohn ist das aus Gott geboren sein. Bg. Cruf. hat die Sache verwirrt, indem er die Gotteskindschaft mit Gottesverwandschaft und Liebe erklärt. Letzteres gehört nicht hieher, und ersteres nicht in dem von ihm gemeinten Sinn. Denn der Gegensatz nöthigt uns, nicht zunächst etwa an Gesinnung und Wandel zu denken (de Wette), sondern an eine Thatsache, welche das Wesen des Menschen als solchen berührt. Es ist mit Absicht der Gegensatz der natürlichen Geburt recht konkret bezeichnet, damit wir auch ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν möglichst eigentlich verstehen. Denn in jenen drei Bezeichnungen ἐξ αἱμάτων, ἐκ θελήματος σαρκός, ἐκ θελήματος ἀνδρός nur wechselnde Ausdrücke für ein und dasselbe zu sehen, so etwa daß man das zweite als hebraisirend, das erste und dritte als gräcisirend erklärt (Lücke) od. ä., heißt doch zu viel unnöthige Tautologie dem Evangelisten zuschreiben. Wie sich σάρξ und ἀνήρ unterscheiden, ist nicht schwer zu erkennen. Freilich nicht als Weib und Mann, wie man auch gemeint hat; wohl aber bezeichnet ersteres den erzeugenden Menschen von seiner Naturseite, letzteres von Seiten seines Personwillens. Warum aber beim dritten Satz θέλημα in edlerem Sinne gebraucht sein solle (Bg. Cruf.), ist nicht abzusehen. Daß aber αἵματα den Stoff benennt, nicht die Natur (ders.), ist wohl keine Frage. Zu allen drei Beziehungen steht nun Gott im Gegensatze. Solcher Art ist die Geburt aus Gott; so verschieden wird denn auch das Leben, welches mit dieser gegeben ist, von dem Leben sein, welches mit jener Geburt beginnt. Diese Geburt aus Gott aber widerfährt dem der glaubt. Im Glauben aber aufgenommen zu werden, hat Christus sich als den, der er ist, kund gethan. Und solcher Glaube nun ist im Gegensatz zur ungläubigen Welt von Einzelnen geleistet worden. Mit diesen Gedanken schließt der

Evangelist den zweiten Kreis des Eingangs. Wie völlig auch diese mit der Grundabsicht des Evangeliums zusammenstimmen, hat sich wohl hinreichend klar gezeigt.

Erinnern wir uns der wesentlichsten Momente. Das Zeugniß von ihm ist ergangen; als Licht hat er sich kund gethan; das Leben hat er verliehen und damit eine Liebesgemeinschaft gegründet. Denn τέκνα θεοῦ und nicht υἱοί hat er wohl gewählt, um die Innigkeit des Verhältnisses zu betonen (I, 3, 1). Daran schließt sich nun der dritte Kreis an v. 14—18. Denn jene Gemeinschaft ist darin begründet und ermöglicht, daß er in wesentliche Gemeinschaft mit uns trat. Dieß sagt der Evangelist aber so aus, daß er für den gegensätzlichen Gedanken, auf den er von den anhebenden Sätzen des v. 1 aus kommen wollte und bereits mehrfach gekommen ist, nunmehr den stärksten, bezeichnendsten Ausdruck wählt. Das Wort, das zu uns kam, ist Gott bei Gott von Anfang gewesen; von da ist es ausgegangen. Bezeugt ist es erschienen, und hat doch Unglauben erfahren, nur zum Theil Glauben, wo aber diesen, da hat es den Segen der Gotteskindschaft gebracht. Ja Fleisch ist das Wort geworden und hat so unter uns geweilt und uns die Fülle seiner Gottessohnschaft mitgetheilt. Dieser Fortschritt der Gedanken wird erkennen lassen, wie naheliegend dem Evangelisten die Wiederaufnahme des Subjekts (ὁ λόγος) sein mußte. Mit καὶ ὁ λόγος fäßt er Alles zusammen, was er am Anfange von diesem, den er ὁ λόγος nennt, gesagt hatte, und bringt nun den Nachsatz, mit dem die Bewegung seiner Gedanken zum Abschluß und zur Ruhe kommt. (Vgl. Hofm. Schriftb. I. S. 103). Bereits zweimal hatte er von der Aufnahme, die Christus gefunden, gesprochen. Der Fortschritt hierin ist unverkennbar. Unglaube, dann Unglaube und Glauben, endlich die Seligkeit des Glaubens: das sind die wesentlichen Momente dieses Gedankengangs. Daß er nunmehr bei dem angekommen ist, worauf er hinaus wollte, zeigt auch der höhere Schwung dei Sprache, welche sich durch ihre lyrische Bewegung von der großartigen epischen Ruhe des Hymnus am Anfang wesentlich unterscheidet. Denn dort wird das Objektive

als solches ausgesagt; hier ist es subjektiv geworden; hier ist Zeugniß eines Erlebnisses, einer seligen Erfahrung.

Baur fragt, wie das Vorhergehende von dem im Fleisch erschienenen Logos gesagt sein könne, wenn doch die Hauptbestimmung, woran dieß Alles hänge, daß er nämlich Fleisch geworden, erst v. 14 nachfolge. Aber er hat übersehen, daß dieses Wort nicht seine persönliche Erscheinung bezeichnen soll, sondern die Innigkeit und Unmittelbarkeit des Verhältnisses hervorheben, in welches er mit uns getreten. Dieß ist hervorgerufen durch den subjektiven Gesichtspunkt, unter den die Erscheinung Christi hier gestellt ist. Wie so ganz er in unsere Gemeinschaft eingetreten sei, sollen wir daraus lernen. Damit sind alle die Versuche abgewiesen, welche das Wort σάρξ urgirten, um bloß eine Annahme der Leiblichkeit daraus zu folgern od. dgl. (vgl. Zeller theol. Jahrbb. I, 1 S. 74—101. III, 4 S. 744—752. Selbst Köstlin S. 39). Gott bei Gott ist er gewesen; unseres Gleichen ist er geworden: dieß ist der Gegensatz, welcher sich aber zunächst nicht auf das Wesen, sondern auf die Gestalt des Seins bezieht, von deren einer er in die andere übergegangen ist (vgl. die Bem. Brückner's z. d. St.). Es hat daher Bg. Crus. (S. 26 Anm. 2) wohl mit Unrecht Lücke korrigirt, wenn dieser übersetzt wissen wollte (S. 340): er wurde Mensch, und nicht: er wurde ein Mensch. Denn richtig hebt dieser hervor, daß es sich um die Existenzweise zunächst handle. Aber er irrt, wenn er glaubt, σάρξ sei gewählt, um die Bedingung oder Form, unter der etwas menschlich erscheinbar oder sichtbar wird, zu bezeichnen (S. 341): ebenso wie Olshausen, der mit Tholuck die Schwachheit und Bedürftigkeit der menschlichen Natur oder die repräsentative Stellung des zweiten Adam darin hervorgehoben findet. Es ist vielmehr die Gleiche des Seins Jesu mit der Besonderheit unseres menschlichen (gegenwärtigen) Seins betont. Wenigstens ist dieß an erste Stelle, alles Andere erst an zweite zu setzen.

Darum schließt sich denn auch ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν unmittelbar an. Denn nun, da er in unsere Gleiche eingetreten,

hat Gott ganz anders unter uns geweilt, denn vordem. Auf jene Thatsachen des Weilens Gottes in Israel, in der Hütte des Stifts, nicht aber auf das was erst abgeleiteter Weise vom Logos oder der Weisheit (Sir. 24, 8) und von der Schechina gesagt wird (Lücke, Bg. Crus. de Wette), ist hier zu verweisen. Fleisch ist geworden, der Gott, unter uns geweilt hat, der im Anfang bei Gott war, und uns zu erkennen hat er sich gegeben als der von Gott ausgegangen ist. So gehört *καὶ ἐθεασάμεθα* u. s. w. mit dem Uebrigen zusammen und ist nicht an dem, wie Bg. Crus. (S. 27) meint, daß damit anfangend dreierlei Segnungen von der persönlichen Gegenwart abgeleitet würden: im Anschauen (v. 14. 15) *ἐθεασάμεθα,* in der Lebenserfahrung (v. 16) *ἐλάβομεν*, und im Lernen (v. 17. 18) *ἐξηγήσατο.* Denn für's erste ist so mit dem Zeugniß des Täufers nicht zurechtzukommen, und sodann schließt sich *καὶ ἐθεασάμεθα* viel zu innig an das Vorhergehende an, als daß damit nun eine neue Reihe von Aussagen eröffnet werden könnte. Vielmehr besteht das Ganze aus den drei Gliedern: v. 14. v. 15. v. 16—18: er hat sich uns zu erkennen gegeben als den, der von Gott ausgegangen ist; der Täufer hat ihn als solchen bezeugt; wir haben ihn als solchen erfahren. Denn daß *ἐθεασάμεθα* in jener Weise zu fassen ist, zeigt die Verwandtschaft des Ausdrucks mit 2, 11, woraus zu erkennen, daß damit zunächst die Selbstoffenbarungen Jesu, besonders in den *σημείοις* berücksichtigt sind, in welchen er den Glauben seine *δόξα* hat schauen lassen.

Bg. Crus. sagt mit Recht, die *δόξα,* sofern sie als anschaubar bezeichnet werde, bedeute die aus dem Menschen Jesus hervorleuchtende Herrlichkeit. Aber eben daraus hätte er schließen können, daß *ὁ λόγος*, worauf sich doch *δόξα αὐτοῦ* zurückbezieht, nichts anderes als den Menschen Jesus Christus bezeichne, und hätte dann nicht nöthig gehabt zu behaupten, daß *αὐτοῦ* sich nicht auf den Logos an sich, sondern auf den *σεσαρκωμένος*, oder auf Christus beziehe. Baur aber hätte sich dann jenen Vorwurf ersparen können, welchen er gegen den Evangelisten erhebt, daß dieser nämlich mit einem ganz unver-

mittelten Sprung an die Stelle des Subjekts Logos schlechthin Jesus setze (S. 98). Was ist das aber für eine *δόξα*, die dem Menschen Jesus darum eigen ist, weil er *ὁ λόγος* ist, oder wie es dann erklärt wird, weil er *ὁ μονογενής* ist? Denn daß *ὡς* nicht vergleichend, sondern aussagend ist, das ist von jeher (vgl. Euthym. und Chrysost. bei Lücke) anerkannt. Da Moses Gottes Herrlichkeit zu sehen verlangte (Exod. 33, 18. 20. 22), da ist gemeint das als was Gott erscheint gemäß dem was er ist. Dem angemessen, was Jesus war, war auch seine *δόξα*, seine wesentliche Erscheinung. Als *δόξα* des *λόγος* wird sie aber bezeichnet, als die des Eingebornen sodann genauer erklärt. Was also dieß auf sich hatte, daß dieser Mensch das persönliche schließliche Wort Gottes an die Menschen ist, das muß sich haben erkennen lassen in seiner Erscheinung. Die demgemäß geartete Erscheinung Christi ist die *δόξα τοῦ λόγου*.

Genauer wird sie erklärt als die, welche dem zukommt, der der *μονογενὴς παρὰ πατρός* heißt. Denn ich glaube mit den meisten Neueren, dieß zusammennehmen zu müssen; das Gegentheil dünkt mich ebenso sachlich als sprachlich hart. Denn es soll nicht gesagt werden, daß er diese *δόξα* vom Vater erhalten habe. Mit Recht nennt das Lücke einen hier durchaus fremden Gedanken (I. S. 345). Sondern die *δόξα* wird als eine solche bezeichnet, wie sie dem eigen ist, welcher der Eingeborne des Vaters heißt. Also das Moment des Zukommenden, Wesentlichen, nicht das des Gegebenen tritt bei der *δόξα* hervor. Aber wenn man nun in *παρά* das Moment der Abstammung finden will, wie Lücke (S. 446), und es daher für *ἀπό* oder *ἐξ* gesetzt erachtet, so vermeidet man eine sprachliche Härte nur um den Preis einer andern, wenn nicht einer Unmöglichkeit. Auf 7, 29 hätte sich Lücke nicht berufen sollen. Denn diese Stelle spricht nur gegen ihn, da durch das wiederholte *ἀπέστειλεν* der Sinn des *παρά* zur Genüge bezeichnet ist. Jesus sagt dort, da er von Gott her sei, habe er auch Gottes d. h. absoluten Beruf an die Welt (vgl. die Erkl.). Es ist also nicht von einem Sein aus dem Wesen des Vaters die Rede, sondern daß er von dem Vater her gekommen ist,

also von einem Sein beim Vater. So ist es denn auch hier. Als der Eingeborne Gottes, welcher vom Vater hergekommen ist, wird Jesus, und demgemäß seine δόξα bezeichnet. Beza hat deßhalb so Unrecht nicht gethan (gegen Bg. Cruf.), daß er ἐξελθόντος ergänzt. Der Eingeborne, der vom Vater her ist, heißt Jesus. Das läßt wohl genugsam erkennen, daß er als Mensch und nicht abgesehen davon so genannt wird. Eine besondere Auszeichnung gegenüber von ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ enthält dieß Wort gerade nicht (gegen Lücke S. 343), noch weniger läßt sich, wie wir schon früher erkannten, daran Jesu Rede von Worten des Evangelisten unterscheiden. Aber der Ton besonderer Innigkeit des Verhältnisses liegt darin. Der Sache nach ist es gleich, ob Jesus durch μόνος oder durch den Artikel von allen andern Söhnen Gottes unterschieden wird. Auf den Gegensatz nun zu den Andern kommt es an, um die Bedeutung dieser Bezeichnung zu erkennen.

Die andern vor Jesus sind es gewesen nur nach einer bestimmten Seite ihres Seins hin, nach welcher sie durch Gott bestimmt waren, sei es der Berufsstellung oder der Frömmigkeit u. dgl., die nach Jesus sind es durch eine göttliche Thatsache, die ihnen in Bezug auf ihr ganzes menschliches Sein im Leben widerfahren ist; Jesus ist es in seinem gesammten Personsein von Haus aus. Jene wie diese sind aus Gott nur durch eine besondere Wirkung Gottes des Geistes, die sie erfahren. Jesus ist von vornherein aus Gott. Dieser Gegensatz läßt uns erkennen, daß Hofmann den Begriff Sohn Gottes zu sehr beschränkt haben wird, wenn er Jesum im spezifischen Sinn so genannt glaubt „als den heilig gezeugten im Gegensatze zu allen übrigen vom Weibe gebornen Menschen" (Weiss. II. S. 6). Denn nicht dieß, daß er nicht nach der gewöhnlichen Ordnung der Dinge, sondern durch Gottes Wirkung, sondern dieß, daß er von Gott aus, d. h. von einem Sein bei Gott aus in die Welt gekommen ist, ist derjenige Satz, auf welchen Jesus immer wieder zurückkommt, mit welchem auch der Evangelist begonnen hat. Faßt nun dieser die wesentliche Selbstaussage in das Wort und den Begriff „Sohn Gottes" zusam-

men, so kann nicht zunächst jenes, sondern muß zunächst dieses darin liegen, und jenes ist nur das von selbst damit gegebene, weil die nothwendige Vermittlung zwischen dem ersten und dem anderen Sein. Nicht wegen dieser Vermittlung aber, sondern wegen der Abstammung dieses Seins aus jenem, oder wegen des Ausgangs dieser Person aus jenem in dieses Sein heißt Jesus der Sohn Gottes. So werden wir denn auch mit der Darstellung nicht ganz stimmen, welche Hofm. im Schriftbeweis I. S. 114 ff. gegeben hat. Denn so richtig es mir scheint, daß hier das Gemeinsame der verschiedenen Gottessohnschaft auf die Gottesgemeinschaft, wie sie sich in verschiedener Beziehung bei den Verschiednen darstellt, zurückgeführt ist, und daß nun Jesus in ausschließlichem Sinne Gottes Sohn heiße um der Ausschließlichkeit seiner Gottesgemeinschaft willen: so sehr scheint mir dagegen die Sache ohne Noth beschränkt, wenn dieselbe durch den in ausschließlichem Sinne göttlich gewirkten Lebensanfang Jesu begründet wird, so zwar, daß unter diesem die Zeugung durch den heil. Geist verstanden wird. Allerdings nicht eine Hinweisung auf ewige Zeugung ist zunächst im Begriff des Sohnes Gottes enthalten. Aber zwischen Beidem liegt das Mittlere, das ich genannt habe. Und allerdings gebraucht Johannes Sohn Gottes nicht anders als die Synoptiker, und fügt μονογενής nichts Wesentliches hinzu, was nicht auch schon im Artikel läge; und allerdings wird Hofm. wohl mit Recht die Ansicht von Delitzsch (die bibl. proph. Theol. S. 214 f.) zurückweisen, welcher mit den Aelteren im Ausdruck „Sohn Gottes" zunächst die vorweltliche Zeugung des Menschgewordenen findet, von welcher die Schrift direkt nichts aussagt. Aber damit bleibt doch bestehen, daß mit jenem Ausdruck zugleich die Ewigkeit zwar nicht der Sohnschaft zunächst, aber deß der als Gottes Sohn erschien, ausgesagt wird, und diese Aussage ist nicht etwas nur accidentell zu dem Andern etwa Hinzukommendes, wie es nach Hofm. a. a. O. S. 116 u. und 120 o. erscheinen möchte. Denn wenn das Bewußtsein der über-, ja vorweltlichen Gottesgemeinschaft für Jesus nur in und mit dem Bewußtsein der göttlichen Zeugung und eines dadurch ge-

setzten ihm ausschließend eigenen Gemeinschaftsverhältnisses zu Gott gegeben war, warum kommt dann dieß letztere im 4ten Evang. niemals, jenes dagegen ausschließlich und überall zur Aussage? So ist es denn auch zunächst nur die Rücksicht auf auf jenes Sein, als seinen Ausgangsort, weswegen sich Jesus Sohn Gottes nennt. In diesem Sinne mußten wir uns zwar gegen Nitzsch erklären, wenn er vom Wort sagt, daß es der menschlichen Erscheinung entgegengesetzt werden könne, aber stimmen mit ihm darin, daß in dem Sohne dieselbe jedesmal mit eingeschlossen sei (System 5te Aufl. §. 83). Wenn aber Lücke und de Wette an *πρωτότοκος* Col. 1, 15 erinnert haben, so haben sie damit eine schiefe Vergleichung angestellt. Denn es ist eine ganz verschiedene Beziehung, welche in Betreff Christi in diesen beiden Bezeichnungen enthalten ist. Die Besonderheit dieses Menschen Jesus im Unterschied von allen andern, daß er nämlich von Gott und einem göttlichen Sein her Mensch ist, besagt *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Der andere Ausdruck aber stellt Christum in Beziehung zu allem Geschaffenen, und besagt, daß er vor allem Geschaffenen ist und zwar so vor ihm, daß dessen Sein durch ihn vermittelt oder in ihm begründet ist. *Πρωτότοκος* bezeichnet also den Jenseitigen und Vormenschlichen in seinem Verhältniß zur geschaffenen Welt (vgl. Hofm. a. a. O. 134—138). Etwas Anderes nun aber ist, den nächsten Wortverstand des bibl. Ausdrucks Sohn Gottes eruiren, und die daraus sich ergebende Consequenz des theologischen Gedankens ziehen in Betreff des vormenschlichen Seins Christi im Verhältniß zu Gott dem Vater. Da mag man allerdings sagen: diese Bewegung von Gott aus in die Welt, vom Sein bei Gott zu einem Sein in der Welt Gott dem Vater gegenüber, würde nicht haben sein können, wäre ihm nicht eine Bewegung von Gott ans zu besonderem Sein wesentlich, also ewig eigen, oder wäre sie nicht mit dem ewigen Liebesvorsatz Gottes gesetzt. Kommen wir dadurch zur Behauptung eines urseienden und urbildlichen Sohnesverhältnisses Christi zum Vater auf Grund des von der Schrift ausgesagten geschichtlich und zeitlich seienden und nachbildlichen Sohnesver-

hältnisses, so muß doch bei der Ermittlung des nächstan Schriftverstandes nicht vergessen werden, daß die Schrift zunächst nur dieses aussagt; und wir werden wohl thun, an dem Kanon Hofmann's festzuhalten (vgl. II. S. 8), so jedoch, daß wir ein „zunächst" einschalten: die Schrift habe es mit Ewigem nur zu thun, sofern es sich in die Zeit begibt. „Zunächst" sage ich, weil die Schrift vom Ewigen vielleicht doch mehr aussagt, als mir Hofmann gelten lassen zu wollen scheint.

Eines solchen Sohnes Gottes, der vom Vater gekommen ist, Herrlichkeit hat sich also in Jesu Christo erkennen lassen, d. h. es hat sich in seiner Erscheinung gezeigt, daß er ein von Gott und Gottessein aus in die Welt Gekommener sei; seine Erscheinung war so geartet, daß man dieß daraus abnehmen konnte. Was muß es gewesen sein, worin sich dieß erkennen ließ? Was anders als daß er sich als das Leben und das Licht zu erkennen gab? Das Leben, das in ihm zu finden war, das er also wesentlich in sich trug, ist ein solches gewesen, daß man daran erkannte, wie die Gottesgemeinschaft für ihn nicht eine gewordene, sondern eine wesentliche, also von je seiende sei. Und daß er sich als das Licht gab, ließ erkennen, daß der rechte Wesensbestand, in den er darum auch versetzen konnte, ihm gleicherweise wesentlich eigen sei. Aus diesen beiden ersah man also seine Gottessohnschaft; darin bestand demnach die entsprechende δόξα. Demgemäß wird er bezeichnet als πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Denn daß πλήρης von Christus gesagt, und daß es im Nomin. absolut. gesetzt ist, theils weil es grammatisch kaum anzufügen war, theils um den damit ausgesprochenen Gedanken mit nachdrucksvoller Selbständigkeit auszusprechen, braucht wohl nur gesagt, nicht bewiesen zu werden vgl. oben S. 58. Daß mit χάρις καὶ ἀλήθεια ein Anderes und Mehreres ausgesagt wird als Exod. 34, 6. 7 mit Gnade (Erbarmung) und Treue, in welchen Eigenschaften dort sich Gottes Herrlichkeit darstellt, ist schon von Anderen (Lcke. de Wette) bemerkt worden. Dort sind es Eigenschaften, gemäß deren Jehova sich offenbart. Hier sind es die wesentlichen Güter, welche in Christo enthalten sind. Das Ver-

hältniß von ἀλήθεια und χάρις ist jedenfalls ganz parallel. Es wird nicht mit dem ersteren eine Art und Weise oder Gesinnung od. ähnl. ausgesagt und etwa mit letzterem die Sache, noch umgekehrt. Vielmehr sachliche Bezeichnungen sind beide, aber nicht als für sich seiender, sondern als sich mittheilender Güter. Als voller Gnade wird Christus bezeichnet, sofern in ihm das wesentliche Heilsgut in Bezug auf unsre Bedürftigkeit enthalten ist. Und voller Wahrheit wird er genannt, sofern in ihm die wesentliche Heilsbeschaffenheit und =Gestalt, der Typus des richtigen Seins gegeben ist, in Bezug auf unsere entgegengesetzte Seinsweise. Daraus ist zu erkennen, wie der Begriff der χάρις dem der ζωή, und der der ἀλήθεια dem von φῶς entspricht, so daß wir in πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας eine Darlegung der δόξα des Sohnes Gottes haben.

So enthält also v. 14 nichts Anderes als die ersten vv., nur subjectiver gehalten, in näheren Bezug auf die unmittelbare Erfahrung gesetzt. Denn bei ζωή und φῶς ist der Standpunkt, von dem aus die Sache so genannt wird, von Gott aus genommen; bei χάρις καὶ ἀλήθεια vom Menschen und irdischen Sein aus. Nun ist aber evident und zugestanden, daß v. 14 den Inhalt des Evangeliums benenne. So ersehen wir also, wie der ganze Eingang sich ganz innerhalb der Gränzen der evangelischen Verkündigung von Jesu Christo, dem Sohne Gottes, halte. Daß aber diese Herrlichkeit im Fleisch erschienen war und geschaut werden mußte, zeigt, daß es des Glaubens bedurfte, um in Jesu den Sohn Gottes zu sehen, daß aber der Glaube auch im Fleischgewordnen die Fülle göttlicher Herrlichkeit sehen konnte. Denn θεᾶσθαι bezeichnet ein solches Schauen, bei welchem in den Sinnen der Glaube wohnt. Und dieser ist es dann, welcher im sinnlich Wahrgenommenen das Wesentliche erschaut. Denn nur ein solches Schauen ist es, wovon I, 4, 14 die Rede sein kann, wenn der Apostel sagt, sie hätten geschaut, daß der Vater den Sohn geschickt als Heiland der Welt.

In so engem Zusammenhang ist also dieser ganze Eingang mit dem Grundgedanken der Schrift gehalten. Bedenken

wir aber, wie hier Alles nur vom erschienenen Sohn Gottes handelt, und nur in diesem die Fülle der Gnade und Wahrheit geschaut und erfahren worden ist, wie also das Bewußtsein des neutest. Heils von dem Erschienenen sich nicht zu sondern vermag, so mögen wir erkennen, wie weit von der Wahrheit Baur sich verirrt hat, wenn er behauptet, daß nach dieser Darstellung die Kindschaft Gottes, welche doch das Wesen des neutest. Heils ist, nicht in der Fleischwerdung ihre Begründung habe, sondern auch abgesehen von dieser sei, die Fleischwerdung demnach nicht etwas Wesentliches sei, sondern nur das in seiner vollen Realität an sich schon bestehende Verhältniß in seinen Comparativ erhoben habe. Das ist so weit vom Wahren entfernt, daß gerade das Gegentheil das Richtige ist. Der Evangelist weiß nur im Fleischgewordenen den Ort und die Quelle des neutest. Heils.

Dieses Heil also ist in Jesu Christo erschienen und der Täufer hat ihn als Sohn Gottes (demzufolge als Träger solches Heils) bezeugt. Dieß ist im zweiten Satz des dritten Kreises enthalten v. 15. Dreierlei ist damit gesagt: daß der Täufer den Gekommenen bezeugt, daß er ihn als Sohn Gottes, und daß er ihn als Träger solchen Heils bezeugt. Was das erste betrifft, so liegt der Unterschied von der ersten Erwähnung des Täufers als dessen, der durch seine Ankündigung und Hinweisung den Glauben ermöglichen soll, auf der Hand (vergl. Bg. Cruf. S. 30). Das nachdrückliche Zeugniß von Dem der aufgetreten ist, wird hier hervorgehoben. Darum heißt es *οὗτος ἦν*, nämlich: Der, den ihr saht, der in Israel aufgetreten ist u. dgl. Wir erinnern uns aber, daß vom Täufer gesagt war, daß er göttlich gesandt war. Also göttlich gefordert und begründet ist der Glaube an Jesum den Sohn Gottes. Dieß nämlich ist zum Andern der Inhalt des Zeugnisses. Die hiehergehörigen Worte *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος* u. s. w. muß man freilich nicht so merkwürdig verkehren wie Bg. Cruf. gethan hat, wenn man sie richtig deuten will. Wie schon früher erwähnt, deutet nämlich dieser *ἔμπροσθεν* von der Existenz und *πρῶτος* vom Rang. Aber jenes ist offenbar dem

ὀπίσω entgegengesetzt. Heißt ὀπίσω τινὸς ἔρχεσθαι hinter einem hergehen, so bezeichnet ἔμπροσθεν die vor einem seiende Stelle. Man hat schon früher auf Gen. 48, 20 verwiesen, wo es heißt, daß Jakob den Ephraim vor Manassa genannt und damit gesetzt habe. Die nächste Bedeutung ist immer lokal, und wird von da aus Bezeichnung nicht zunächst der Zeit, sondern der Stellung. So heißt es also von Jesus hier, daß er zuerst hinter Johannes dreingegangen ist, als wäre er sein Schüler, dann ihm vorangekommen, d. h. sein Meister geworden ist, nicht, wie de Wette: hat es mir vorausgethan. Darum ἐγένετο. Vgl. Hofm. Weiss. u. Erfl. II. S. 256. Der Grund aber liegt in dem, das er war. Da kann nun πρῶτός μου ἦν nicht dasselbe bedeuten, was ἔμπροσθέν μου γέγονεν, und dieß etwa nur steigern, wie Manche glaubten. (So noch Meyer). Ein Grund für die überraschende Thatsache, welche die ersten beiden Sätze aussprechen, soll genannt werden, und zwar wird er aus dem Gebiete des Seins Jesu genommen. Was Anderes wird nun genannt sein, als daß Jesus gewesen ist, ehe er Mensch ward? Dieß ist denn auch gesagt mit dem Wort: er war der Erste in Vergleich mit mir. Damit ist also die Präexistenz ausgesagt (vgl. Lücke). Ein ewiges Sein ist zwar damit nicht direkt genannt, sondern nur daß er vor dem Täufer gewesen, also daß er gewesen, ehe er Mensch ward d. h. also daß er von einem Sein bei Gott ausgegangen ist in die Welt. Ganz dasselbe also wie im Eingang und in dem zweiten Zeugniß 3, 31 f. ist hiemit gesagt. Wenn man nun im Eingang ein dem Evangelisten eigenthümliches Theologumenon findet, so ist es nur consequent, daß man annimmt, der Evangelist habe dem Täufer seine Gedanken geliehen (de Wette); und Lücke wird kaum ein Recht haben, diese Folgerung abzuweisen. Aber allerdings bemerkt dieser mit Recht, daß dasselbe Zeugniß v. 30 doch zu sehr in historischem Zusammenhang auftrete, als daß man es nicht für historisch halten sollte (S. 353). Aber da wäre eben nur folgerichtig rückwärts zu schließen. Woher nun der Täufer diese Erkenntniß haben konnte, haben wir bereits früher zu zeigen Veranlassung gehabt. Eine pro-

phetische Erkenntniß war es allerdings; darum aber doch nicht eine willkührliche, sondern eine dem Täufer mögliche, den Umständen angemessene. Weder aus einzelnen Stellen des A. T., wie wir sahen, noch aus der damaligen Messiaslehre der Gebildeteren u. dgl., sondern aus der Stellung Jesu zu den Menschen und aus dem Verhältniß des Geistes zu Jesu erwuchs sie ihm offenbarungsmäßig. Der Täufer bezeugt also Jesum als den Sohn Gottes, damit man auch an ihn als solchen glaube. Ist er aber dieß, so ist er selbstverständlich der Träger des göttlichen Heils, das im A. T. in Aussicht gestellt, von der menschlichen Bedürftigkeit erfordert ist. Die Segensfülle des göttlichen Heilsgutes und die rechte Heilsbeschaffenheit wird er bringen.

Dieß bringt denn nun auch der Evangelist im dritten Satz (v. 16—18) als Zeugniß der eignen Erfahrung ausdrücklich noch nach, und bestätigt damit das Zeugniß des Täufers; weshalb sich denn v. 16 mit ὅτι anschließt (vgl. Lcke, de Wette). Weil er Gottes Sohn, hat er auch die Fülle göttlichen Segens in seiner Person getragen. Daß der Evangelist zunächst von dem sich mittheilenden göttlichen Heilsgut spricht, wird nicht verwundern; liegt ihm dieß doch am Nächsten. Wie aber die Fülle desselben eine unendlich reiche sei, drückt die Anwendung ἀντί aus. Denn daß nicht verschiedenartige χάρις, wie neu- und alttest. durch ἀντί einander entgegengesetzt (wie noch Meyer), sondern eine und dieselbe in ihrer Wechselfolge, d. h. stets erneuerten Mittheilung beschrieben werde, ist von den Neueren meist anerkannt (vgl. de W., Lcke, Bg. Crus.) und besonders darauf aufmerksam gemacht worden, daß v. 17 der νόμος in Gegensatz zur χάρις gestellt wird, also nicht vorher als solche bezeichnet sein kann. Soll es aber genauer angegeben werden, welches die Fülle des göttlichen Heils sei, das in Christo erschienen ist, so wird wie oben χάρις und ἀλήθεια genannt. Die Gegensetzung gegen den νόμος läßt erkennen, wie sehr dem Evangelisten das Heil nur in der Person Christi gegeben erscheint, weshalb denn absichtlich Ἰησοῦ zu Χριστοῦ gesetzt ist, wie sehr also die irren, welche dessen geschichtliche

Erscheinung als unwesentlich nach der Anschauung des Evang. erklären. Denn ist nicht einmal im A.Tlichen νόμος dieß Heil gegeben, wie viel weniger außer Israel. Aber ob nun damit das Christenthum in solchen Gegensatz gegen das Judenthum gestellt ist, wie man wohl öfter behauptete? Es kommt zunächst darauf an, in welchen Worten der Gegensatz liegt, um diesen selbst zu verstehen. Fülle von Gnade haben wir aus der Fülle Christi geschöpft, hieß es vorher. Denn — so geht es nun weiter — Gnade und Wahrheit ist es, was uns in Christo zu Theil ward, während vorher das Gesetz es war, welches durch Moses gegeben worden. Die Gnade und Wahrheit als göttliche Gabe durch Christus, das Gesetz als göttliche Forderung durch Moses vermittelt, werden einander entgegengestellt. Daß das Gesetz als göttliche Forderung gemeint ist, können wir auch aus διά erkennen. Daß aber auf der andern Seite ἐγένετο nicht bloß heißt: „wurde uns zu Theil", sondern „wurde, erschien zuerst" mögen wir Bg. Crus. gerne zugestehn. Doch ist die subjektive Beziehung, welche dem ganzen dritten Kreis eigen ist, nicht zu vergessen. Und sind Gnade und Wahrheit auch jetzt erst in volle geschichtliche Wirklichkeit eingetreten — denn dieß will ἐγένετο im Unterschied von ἐδόθη hervorheben —, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß sie auch eine Vorgeschichte haben konnten.

Was will nun dieser Gegensatz? Lücke hat, wie mir scheint, die Sache nicht ganz richtig aufgefaßt, wenn er sagt (S. 358), es werde hier der Gegensatz von Gesetz und Evangelium vom Standpunkt des Prologs aus eigenthümlich begründet durch den unbedingten Wesensvorzug des eingebornen Sohnes Gottes vor Moses und jedem Anderen, während Paulus mehr den ethischen Inhalt des Gegensatzes hervorzuheben pflege. Wie kann Moses und Jesus Christus einander gegenübergestellt sein, da doch weder bei jenem ein ἄνθρωπος od. dgl. wie etwa v. 6, noch bei diesem ὁ λόγος (nach Lcke's Auffassung), oder ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ od. ähnl. hinzugefügt ist? Wir haben vielmehr den Gegensatz in den beiden Subjekten des Satzes gesehen. Und hier nun ist er

deutlich genug. Dort ist Forderung einer Leistung, hier Geschenk des Heilsguts; dort Darstellung der rechten Heilsbeschaffenheit in der Forderung, hier sich mittheilende Verwirklichung derselben in und mit der Gnadengabe. Also nicht die Unvollkommenheit der Offenbarung durch Moses (Lcke), oder die theilweise Unrichtigkeit der vorchristlichen Gotteserkenntniß (de Wette) soll hervorgehoben werden; sondern eine andere Gestalt der Offenbarung ist angezeigt. Aber auch diese ist nicht so subjektiv zu fassen, daß wir etwa mit Bg. Cruſ. sagen dürften, das erste sei genannt als eine Anstalt, welche von Gott scheide, das andere als etwas, worin „so Gemüth als Geist sich wieder der Gottheit nahe fühle" (S. 36). Denn nicht von Gefühlen ist die Rede, sondern von objektiven Thatsachen Gottes. Wohl hat dieser ein Wort zu Israel auch durch Moses gesprochen; aber es enthielt eine Forderung menschlicher Leistung, und war, weil nie geleistet, ein stetes Zeugniß wider den Menschen und seine Beschaffenheit. Nun aber hat er sein Wort in Jesus zu uns gesprochen; darin hat er sich selbst in seinem Wesen, sofern es für uns ist, also Gnade und Wahrheit, uns mitgetheilt. Dieß beides kann nicht gradweise von einander unterschieden werden, weil der Unterschied ein spezifischer ist. So lange man also Mosis Jünger ist, steht man unter dem Gesetz; wenn man Jesu Jünger wird, hat man Gnade und Wahrheit. So lange man also dort ist, weiß man bloß von nie geleisteter Forderung; hier empfängt man die Fülle geschenkter Gabe Gottes. Dort also nur Bedürftigkeit, hier vollste Befriedigung. Und damit sind denn die beiden, das Gesetz und die Gnade, zugleich in Verbindung mit einander gebracht. Die Fülle der Gnade haben wir in Christus gefunden. Denn vorher waren wir unter dem Gesetz, welches Bedürftigkeit wirkt. Die von derselben geforderte Befriedigung ist in Jesus geschichtlich geworden. Das ist der negative Zusammenhang von A.Tlichem νόμος und N.Tlicher Gnade. Dieß besonders gegen Köstlin's irreführende Darstellung (Lehrbegr.. S. 135 f.) Daneben besteht noch ein positiver Zusammenhang, von dem aber nicht hier, wohl aber an anderen

Orten die Rede ist, daß nämlich in dem Maß als Christus im A. T. auch die N. Tliche Gnade in demselben enthalten ist.

Warum diese aber in Christus gerade erschienen sei, dafür gibt v. 18 den Grund an. Denn von keinem Anderen gilt, daß er in völliger Gottesgemeinschaft gestanden; nur Christus als Sohn Gottes kam aus solcher in die Welt; nur Er also konnte den wesentlichen Inhalt Gottes, sofern er für uns ist, uns bringen. Was demnach Lücke für v. 17 vorausgenommen hat, gehört erst in v. 18. Ich sage: den wesentlichen Inhalt Gottes, sofern er für uns ist, hat Christus gebracht; also Gnade und Wahrheit. Denn es scheint mir ein Irrthum zu sein, so weit verbreitet er auch ist, v. 18 nur von der *ἀλήθεια* handeln zu lassen (so bes. Bg. Cruſ.). Denn Jesu Wort belehrt nicht nur, sondern theilt seinen Inhalt mit, versetzt in Gemeinschaft Gottes und Jesu selbst, also des Lebens nicht minder wie des Lichts. Dieß aber kommt Jesu Worte zu wegen der Besonderheit der Person. Ihm nämlich kommt eigenthümlich zu, daß er den Vater gesehen hat. Dieser Gedanke wird, wie mir scheint, im positiven Satze durch den Gegensatz erfordert. Darum kann ich weder Hofmann beistimmen, welcher erklärt (Schriftb. I. S. 117): „der hingegangen ist in des Vaters Schooß", da dieser Gedanke für den Zusammenhang zu wenig Bedeutung hätte; noch werden de Wette und Lücke (S. 363) mit Recht den Begriff der Zeitlosigkeit im Partic. Präs. gefunden haben. Wenn letzterer meint, 3, 13 sei die Präs. Bedeutung außer Zweifel, so behauptet er in jedem Fall zu viel, und nach meiner Meinung Unrichtiges. Die wesentliche Gotteserkenntniß, die Christo eigen, wird im Einklang mit den Gedanken des ganzen Eingangs damit begründet, daß er von Gott aus in die Welt gekommen ist, daß er also vor seiner Menschwerdung in vollster Gottesgemeinschaft gestanden: und dieß besagen jene Worte. Damit aber kehrt der Evangelist an den Anfang zurück. Von Gott ist der ausgegangen, von einem Sein als Gott bei Gott, welcher das persönliche Wort Gottes an die Menschen geworden, als solches in unserer Gleiche unter uns erschienen ist: diesen Gedanken

haben wir am Anfang, in der Mitte, am Ende dieses Eingangs gefunden.

Haben wir damit diesen Abschnitt des Evangeliums im Wesentlichen richtig verstanden und sind wir dem Grundgedanken in der Darlegung seiner Durchführung nicht untreu geworden, so wird nicht nöthig sein, „über den wesentlich dogmatischen Inhalt des Prologs" uns eines Weiteren zu verbreiten. Uns hat er sich selbst in einfacher Gestalt ausgesagt. Es dünkt mich ein nicht geringer Gewinn, daß dadurch viele der in diesem Betreff erhobenen Fragen überflüssig geworden sind. So wenn Bg. Cruſ. geltend macht (S. 39 Anm.), es komme Alles darauf an, weniger ob der Logos persönlich zu denken sei, als ob der ganze Logos in den Menschen Jesus übergegangen sei, so ist uns das eine ganz unmögliche Fragestellung geworden. Aber auch die von Lücke verhandelte Frage (S. 265 ff.) können wir uns nicht mehr zu eigen machen, wie nämlich Joh. die Aufgabe des Prologs, die Einheit der vorweltlichen, ewigen und der historischen Persönlichkeit, also die persönliche Präexistenz Christi in der Form der Alexandr. Logoslehre denkbar zu machen, gelöst habe. Lassen wir auch die alex. Logoslehre bei Seite, so haben wir von einer solchen Aufgabe, die sich der Evang. gesteckt hätte, nichts finden können. Allerdings sagt er Christi persönliche Präexistenz auf Grund des Selbstzeugnisses Christi, aus. Aber nicht um diese eigentlich zu lehren, sondern nur um zu lehren, was es um den im Fleisch erschienenen Christus sei, daß er nämlich im eigentlichsten Sinn von Gott gekommen. Am allerwenigsten aber hat er sich irgend bemüht, die Präexistenz denkbar zu machen. Ausgesagt hat er sie; nichts weiter. Denn wie wenig ist es doch, was er davon sagt! Wie viel mehr verweilt er beim Menschgewordenen! Und was Wunder, da ja dieser, nicht jene den eigentlichen Inhalt seines Evangeliums bildet, und er jene nur als Vordersatz der ersten evang. Verkündigung vom Menschgewordenen nöthig hatte! Jene, die Präexistenz, begnügt er sich zu nennen. Wie das nun zu denken sei, daß er in Gemeinschaftsverkehr mit Gott gestanden, daß er Gott bei Gott

gewesen, darüber verbreitet er sich mit keinem Worte. Um so mehr hat sich die Theologie dieß zurechtzulegen gesucht. Darin stimmt Bg. Cruſ. mit Lücke, daß er sich den Logos mehr als geistige Kraft, denn als Persönlichkeit denke; nur daß Lcke seine Meinung deutlicher und umfassender darlegt, in einer Weise aber, welche mir vollständig wider den Sinn des Evangelisten und der Selbstaussage Jesu zu gehen scheint. Redet dieser nämlich von einer Jesu von Geburt inwohnenden göttlichen Doxa (S. 377), so hat sich uns das anders gezeigt. Weil er von Gott kommt, hat er sie. Und spricht nun Jesus damit übereinstimmend von seinem Sein bei Gott, so heißt das nach Lücke, er habe sich als Inhaber der ewigen Offenbarungskraft Gottes gewußt (S. 478), und dieß nennt er dann Jesu Aussprüche auf den ATlichen Grund zurückgeführt. So ist also nicht der vorher gewesen, der hier spricht, sondern die göttliche Kraft, die in ihm ist. Jesus und der Evangelist sagen aber das Gegentheil. Pflicht der Exegese aber ist, nicht die Worte in den Sinn umzudeuten, wie er uns am verständlichsten scheint und am genehmsten ist, sondern zu belassen, wie sie lauten und wie sie sagen. Kann der Exeget nicht damit stimmen, so muß er nicht eine Operation anstellen, durch welche er ihnen seinen Sinn unterlegt, und diese Operation dann ein vorsichtiges Unterscheiden des wesentlichen Gedankeninhalts und der zeitlichen Darstellungsform heißen (S. 371). Denn wo liegt die Norm für diese Scheidung? Wenn Jesus sagt: πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγώ εἰμι, und hier doch von einem andern Verständniß der Worte Jesu, welches ihnen etwa der Evangelist verliehen hätte, nicht die Rede sein kann, da die Worte gar zu einfach sind, und „wir auch nicht zu der Vermuthung berechtigt sind, daß Jesus wesentlich etwas anderes gesagt habe, als Johannes berichtet" (Lcke S. 377): so muß man die Worte nicht so umdeuten, als ob Jesus gesagt hätte: zwar nicht ich bin eigentlich vorher gewesen, aber die Kraft Gottes, die in mir ist, und in dieser fühle ich mich ewig. Fester steht nichts als dieß: im joh. Evangelium sagt Christus von sich und der Evangelist von ihm gleicherweise ganz schlicht

und abgesehen von aller alexandrin. Theologie aus, daß er Person und πρὸς τὸν ϑεόν und ϑεός gewesen, ehe er Mensch ward. Nun ist er zwar Mensch geworden, so daß er sich als Mensch wußte und fühlte; aber dieß ist eben das Besondere dieses Menschen Jesu Christi, daß er sich zugleich als Gott bei Gott gewesen wußte, und daß er, weil von Gott aus Mensch geworden, die Fülle Gottes, sofern er für die Menschen ist, also die Fülle des göttlichen Heils wesentlich in sich, dem Menschen, für die Andern trug.

Ein Weiteres würde wohl über die Gränzen der Schriftwissenschaft hinaus in die der systematischen übergehen.

Unmittelbar an den Eingang schließt sich die Erzählung vom Zeugniß des Täufers, und dieses wieder geht unvermerkt in die vom ersten Auftreten Jesu über. Beide Stücke, wie auch die Zählung der Tage zeigt, gehören zusammen.

I, 19—II, 11 die Einführung Jesu in die Welt.

Zweimal drei Tage, so zwar, daß im Ganzen sieben zu zählen sind, werden uns hier vorgeführt. In den ersteren wird das Zeugniß des Täufers berichtet, welches Jesum in Israel einführt. In den anderen sehen wir Jesum sich selbst einführen in die Welt und in das Innere der Menschen, zunächst im engsten Kreise der Jünger, welche die Grundlage seiner Gottesgemeinde in der Welt bilden sollten.

I. 19—40. Das Zeugniß des Täufers. Bis v. 40 und nicht, wie de W., Lcke und Bg. Cruſ. wollen, bis v. 34 erstreckt sich dieser Abschnitt. Denn Baur hat richtig geltend gemacht, daß das dritte Zeugniß v. 35 darin eine über die des zweiten hinausgehende Bedeutung habe, daß, wie er sich ausdrückt, der Messias in das Bewußtsein der Welt eingeführt werde, damit er für dieselbe ein Gegenstand des Glaubens werden könne. Aber eben darum ist auch nicht mit Baur bei v. 36, sondern erst bei v. 40 abzusetzen. Denn daß nun die Jünger Johannis Jesu folgten auf das Zeugniß des Täufers hin, gehört wesentlich zu demselben, da eben hierin das Besondere dieses dritten Zeugnisses liegt.

Wozu aber das Zeugniß des Täufers die evang. Geschichte einleitet? So werden wir wohl fragen und nicht mit Baur (S. 99) von seiner „emphatischen Hervorhebung des Täufers" reden. Denn emphatischer ist er nicht hervorgehoben als etwa bei Marcus, der auch alsbald mit ihm beginnt, oder bei den Andern. Die andere Frage Baur's, warum obendrein hier beim Logos, ist uns überflüssig geworden. Die Einführung des Täufers hat nicht wesentlich verschiedene Absicht als bei den Synoptikern. Bereits im Eingang haben wir dieselbe darin gefunden, daß gezeigt werden soll, wie göttlich gefordert und begründet der Glaube an Jesum, als den Sohn Gottes, sei. Als solchen und zu jenem Behuf bezeugt ihn auch hier der Täufer. Von einer Vermittlung des Gegensatzes von Licht und Finsterniß (Baur S. 101) ist hier durchaus nicht die Rede, sondern von dem rechten persönlichen Verhalten zu Christus, dem persönlichen Wort, dem Sohne Gottes, welches rechte Verhalten das Zeugniß des Täufers ebenso fordert, als es dasselbe ermöglichen soll. Und die Dreifachheit des Zeugnisses ist nicht bedingt durch die drei wesentlichen Momente, welche etwa logisch den Begriff des Zeugnisses constituiren, sondern durch den nothwendigen geschichtlichen Fortschritt. Jesus, in seine Berufsstelluug bereits eingetreten, soll kommen, kommt, und die ersten Jünger kommen zu ihm. Dem entsprechend hat auch das Zeugniß drei Stufen.

Dieß allerdings hat Baur richtig gesehen (aber auch z. B. Besser S. 59 f.): der Täufer an und für sich ist nichts, sein Zeugniß ist Alles; seine Bedeutung besteht ausschließlich in seinem Zeugniß von dem der kommen sollte. Das tritt sogleich im ersten Zeugniß heraus v. 19—28.

Denn solchen Bescheid gibt er den Abgesandten des Synedriums. Warum diese Gesandtschaft nicht sollte Faktum sein können, ist nicht abzusehen. Wenn des Zacharia Sohn mit dem Anspruch eines Propheten Gottes und mit der Ankündigung der nahen Erfüllung der ATlichen Gottesverheißung in Israel auftritt und durch eine Taufe auf die Nähe des Himmelreichs die Sammlung der Gemeinde desselben vorbereitet: wie sollte nicht die geistliche Obrigkeit Israels sich veranlaßt gesehen ha-

ben, ihn nach Grund, Inhalt und Ausweis seines Auftretens und seines Thuns zu fragen? Oder ist es unsicher, weil es *οἱ Ἰουδαῖοι* heißt und hierin die schwankende ungeschichtliche Anschauung des Schriftstellers sich zu erkennen gibt? Aber wenn das Synedrium zum Täufer schickt, so thut es dieß, weil es das Volk zu vertreten hat und weil Johannes mit einer Forderung und Ankündigung aufgetreten war, die für Israel, als ganzes Volk, bestimmt war. In des Volkes Namen, als Repräsentant desselben, tritt ihm also auch das Synedrium entgegen. In dieser ersten Begegnung aber bildet sich bereits und spiegelt sich darum auch, wenn auch noch ganz anfangsweise und ungeklärt, das allgemeine Verhältniß zwischen Jesus und Israel, wie es später immer entschiedener heraustrat. Deßhalb heißt es also *οἱ Ἰουδαῖοι* v. 19. Im Interesse des Evangelisten mußte es allerdings liegen, ein solches Zeugniß des Täufers vor solchen Abgeordneten an die Spitze seiner evang. Geschichte zu stellen (Baur S. 103). Darum hat er eben aus den vielen Zeugnissen desselben dieß eine ausgewählt. Daß er es fingirt habe, ist darum ein höchst überflüssiger Gedanke, weil hier nicht bloß schriftstellerische, sondern geschichtliche Nothwendigkeit stattfindet.

Die erste Antwort des Täufers läßt erkennen, daß ihn die Abgeordneten auf den Messias hin befragt haben, sei es, daß sie es bestimmt aussprachen, was aber nicht wahrscheinlich ist, oder daß sie es erkennbar im Sinne hatten. Das stimmt gut mit Luc. 3, 15, an welche Stelle Bg. Crus. erinnert hat. Denn dort heißt es vom Volke, daß es ihn für den Christ gehalten habe. Um so mehr also war eine Gesandtschaft und Anfrage der Obrigkeit nöthig. Und um so näher lag es, daß die Frage zunächst darauf hin ging. Es ist aber bemerkenswerth, daß ihn die Juden nicht fragen, was sein göttlicher Auftrag sei od. dgl.; sondern wer er sei. An der Person, nicht am Beruf und am Willen Gottes, ist ihnen gelegen. Darin charakterisirt sich der jüdische Geist. Ob sie an ihm den Messias hätten, welcher die Herrlichkeit Israels herstellen soll, das ist ihr erster Gedanke. Ob an ihm den wiedererweckten Elias,

das ist ihr zweiter. Daß sie dieß, wie wir aus des Täufers Verneinung sehen, eigentlich meinen, läßt erkennen, daß ihnen zunächst nicht an einem, dem des Elias entsprechenden Beruf, also nicht an Elias, sofern er solchen Willen Gottes an Israel zu verkündigen hatte, sondern an Elias als wunderbarer Persönlichkeit gelegen war (vergl. Besser S. 58). Nun bleibt ihnen nichts übrig, als der Prophet. Vom Propheten Gottes ist im A. T. mehrfach die Rede in Betreff der messian. Zeit. Man erinnert gewöhnlich an die bekannte Weissagung im Deuteron. (18, 15). Es können noch andere Aussagen des A. T. genannt werden. Auch 7, 40 ist vom Propheten die Rede, als unterschieden vom Christ. An Jeremia zu denken, wie viele gethan, ist Willkür und ohne allen Schriftgrund. Hofmann (Weiss. II. S. 68. vgl. I. S. 360) hat an den Boten Jehova's Mal. 3, 1 erinnert. Diesen mag man nun wohl, obgleich man ihn sonst mit dem wiederkehrenden Elias kombinirt, in diesem Falle von demselben getrennt haben, weil der Täufer die Frage „ob Elias" verneint hatte, und man sich nun nichts weiter denken konnte. Und a. a. O. S. 69 erinnert Hofm. an den „Propheten, in welchem alle prophetische Thätigkeit des A. Bundes ihren Schluß und ihre Erfüllung finden sollte," wie dieser besonders im zweiten Theil des Jesaja hervortritt. An diesen möchte ich vor Allem denken. Wenigstens würde sich der Bescheid, den der Täufer gibt, weil in Worten des Anfangs dieses Schriftwerks ausgesprochen, um so leichter an die Frage der Juden anreihen, wenn diese dabei auch die Weissagungen dieses Buchs im Sinne hatten, so daß der Täufer dadurch um so mehr Veranlassung hatte, sich über sich gerade so, wie er es that, auszusprechen.

Was die Juden an wunderbaren Persönlichkeiten, deren Auftreten zum Behuf der messianischen Zeit etwa erfolgen sollte, sich denken konnten: um diese alle fragen sie. Aber es handelt sich um den Beruf des Täufers. Darum verweist er sie von sich ausschließlich auf diesen. Darum spricht er sich über sich so sachlich aus, wie wir v. 23 lesen. In seiner Verkündigung liegt seine Bedeutung; dagegen verschwindet ganz

seine Person. In sich gedoppelt ist sein Zeugniß. Denn an die Menschen richtet es sich, und von dem Größeren nach ihm handelt es. Sofern es an die Menschen sich richtete, forderte es den Glauben an das Heil Israels überhaupt und an seine Nähe insbesondere, und bereitete den Glauben an den Kommenden selbst vor. So hatte es also eine wesentliche Beziehung zum Glauben. Sofern es von dem Größeren zeugte, bereitete es dessen Selbstoffenbarung vor, diente also nur dieser, und hatte hierin seine Begründung und Berechtigung. Dieß letztere tritt in der Antwort hervor, welche er den Pharisäern auf ihre Frage nach dem Recht seiner Taufe gab. Nicht als ob v. 24 alle Abgesandte gemeint wären und der Evangelist sie erst nachträglich als Pharisäer bezeichnete, um die Feindseligkeit der Frage zu erklären (de W. Lcke. Bg. Cruſ.). Denn der Artikel vor ἀπεσταλμένοι ist zu streichen; auch nicht als ob damit andere Gesandte gemeint sein müßten, wenn der Art. fehlt (gegen Bg. Cruſ.); sondern es ist gesagt, es seien Abgesandte dabei gewesen, welche zu den Pharisäern gehörten. Dieß wird nicht zunächst bemerkt, um die Feindseligkeit der Frage, sondern um diese selbst zu erklären. Denn daß gerade Pharisäer nach der Berechtigung des vom Täufer eingeführten Ritus fragen, für welchen sich jener nicht unmittelbar auf das Gesetz berufen konnte, erklärt sich wohl von selbst (vgl. Bengel). Auch hier ist es wieder bezeichnend, daß sie nach einer Berechtigung auf Grund einer Besonderheit seiner Person fragen, daß sie jene nur in dieser begründet sein lassen wollen. Johannes aber weist sie abermals von seiner Person ab auf seinen Beruf, oder hier vielmehr auf seine Stellung. In dem nach ihm Kommenden liegt sein Recht und Beruf so zu thun. So sehr, sehen wir, will der Täufer für sich nichts sein, sondern nur als Vorbereitung und vorausgehendes Zeugniß des Christ genommen werden. Wie v. 7 und 8 seine Bedeutung gezeichnet ist: er ist bloß Zeugniß und dient als solcher bloß Christo — so bezeichnet er sie hier selber. Denn zwar bezieht er sich hier v. 26 nicht direkt und ausgesprochener Weise in diesem Sinne auf den nach ihm Kommenden. Aber schon dieß, daß

er als Erwiederung auf jene Frage v. 25 mit der Verkündigung desselben antwortet, spricht diese Beziehung aus. Es ist deßhalb nicht nöthig, an Abkürznng der Antwort zu denken, oder den Gegensatz der messian. Geistestaufe zu suppliren (Lcke), oder darin eine beiläufige Erklärung über die Nähe des HErrn und hierin die wunderliche Eigenthümlichkeit unseres Schriftstellers zu finden, daß er Frage und Antwort sich nicht immer unmittelbar entsprechen lasse (de Wette). Die Art wie er sein Verhältniß zu ihm bezeichnet, läßt den Gegensatz bereits ziemlich deutlich erkennen, welchen er 3, 32 mit ἐκ τῆς γῆς und ἐκ τοῦ οὐρανοῦ bezeichnet. Denn in etwas Anderes wird das hier gebrauchte Bild schwerlich umgesetzt werden können. Man hat gefragt, ob diese Erklärung vor oder nach Jesu Taufe zu setzen sei. Auch Olsh. hat sich für Ersteres entschieden, und selbst Hofmann scheint gleicher Ansicht zu sein (vgl. Weiss. II. S. 70). Aber wenn der Täufer v. 33 Jesu Taufe im Sinne hat, so muß sie auch vor diesem Zeugniß bereits geschehen gewesen sein. Denn hier kennt er ihn (μέσος ὑμῶν στήκει, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε v. 26), und zwar so wie er ihn vor der Taufe nicht gekannt hat (v. 33). Deswegen brauchen wir aber keinen Widerspruch mit Luc. 3, 16 anzunehmen, (wie de W.). Denn dort ist alle Verkündiguog des Täufers zusammengefaßt und darum sein Zeugniß über Jesus auch mit vorausgenommen, so gut wie seine Geschichte. Wird ja doch auch seine Gefangennehmung dort der Taufe Jesu vorausgeschickt.

Aber der Täufer soll freilich nach Baur (S. 106 ff.) v. 33 gar nicht von Jesu Taufe sprechen, im Gegentheil dieselbe ausschließen. Sehen wir uns demnach das zweite Zeugniß v. 29—34 an. Die Verschiedenheit dieses Zeugnisses ist nicht durch die inzwischen erfolgte Taufe und den damit gegebenen Aufschluß, sondern durch die persönliche Gegenwart Christi bestimmt, also durch die Verschiedenheit der Situation. Ist es erlaubt, den joh. Bericht mit dem synopt. zu combiniren, so wird Jesus nunmehr als von der Versuchung rückkehrend zu denken sein (vgl. Lücke S. 400). Da begrüßt

ihn nun der Täufer mit dem Worte: das Lamm Gottes! Es ist unwahrscheinlich, daß sich dieß Wort auf das Jes. 53 gebrauchte Bild beziehen sollte (de W. Lcke. Olsh. auch Bg. Cruſ.). Die kurze Bestimmtheit des Ausdrucks läßt viel leichter mit Lampe an ein geschichtliches Lamm denken, also an das Passahlamm. Denn den Gedanken an den anderweitigen Gebrauch des Opferlamms haben de Wette und Lücke (I. S. 494 f.), als nicht bedeutungsvoll genug, mit Recht zurückgewiesen. Aber auch für jene Vergleichung soll aller äußere Anlaß fehlen, die Vergleichung erst dadurch hervorgerufen worden sein, daß Jesus an einem Passahfeste starb (Lcke), und die Verbindung des *αἴρειν τ. ἁμ. τ. κόσμου* mit dem Passahopfer unstatthaft sein (de W.). Gegen das erstere könnte man sagen, daß dus Passah nahe bevorstand (vgl. 2, 13). Und dann, warum sollte mehr äußerer Anlaß nöthig gewesen sein, Jesum als das Passahlamm zu bezeichnen, denn als jenes geduldige Lamm des Jesaja? Gegen das zweite aber wird gesagt werden müssen, daß dieses Zusammentreffen des Todes Jesu mit dem Passah nicht wäre, wenn nicht ein innerer Bezug zwischen beiden stattfände. Ist aber dieß der Fall, warum sollte er nicht dem letzten der Propheten klar gewesen sein können? Gegen das dritte aber werden wir an den Unterschied zwischen Erfüllung, die für die Welt ist, und Vorausdarstellung, die innerhalb der Gränzen Israels sich bewegt, erinnern dürfen. Hat der Täufer gewußt, daß dieser Mensch vom Himmel ist, so wußte er auch, daß er, obwohl Erfüllung der Weissagung Israels, doch nicht Israel allein, sondern der Welt gegeben, also für diese war. Setzt er also seine Erscheinung in Beziehung zur Sünde, so wird er von der Sünde der Welt sprechen müssen. Warum er ihn aber, da er ihn als Erfüllung der Weissagung Israels bezeichnen will, gerade als Erfüllung des Passahlamms bezeichnet? Wir wissen, welche grundlegende Bedeutung für die Geschichte Israels, wie für seine Heilserkenntniß, wie für die gesammte prophetische Darstellung des zukünftigen Heils die Errettung des Volkes aus Aegypten hat. So einzig steht diese Thatsache da, daß nur der Tag des neuen

Heils ihm zu vergleichen ist; und dieser wiederum hat in keiner Thatsache der A. Tlichen Geschichte ein so entsprechendes Vorbild wie in jener. Nun wußte der Täufer die Zeit des neuen, schließlichen Heiles angebrochen, und in Jesus wußte er den Bringer desselben. Warum sollte er nun dieses Heil und seinen Bringer nicht vor Allem mit jener ersten vorbildlichen Erlösung Israels vergleichen? Dort aber war jenes Lamm das Mittel der Verschonung des Volkes. Um dessen willen ging das Verderben an ihm vorüber. So wird jetzt Jesus das Mittel der Verschonung sein; wer sich ihn dazu dienen lassen wird, an dem wird um seinetwillen das Gericht Gottes vorübergehen. Nur hat sich jetzt Alles erweitert. Denn Heil wie Gericht gehen nun die Welt an.

Der Welt Sünde trägt dieß Lamm. Mag man dieß *αἴρειν* nun deuten „auf sich nehmen" oder „wegtragen": die Sache bleibt beidemal dieselbe. Denn nimmt er die gesammte Sünde der Welt auf sich, so nimmt er sie selbstverständlich denen ab, auf denen sie eigentlich liegt. Daß er sie aber als Schuld auf sich nimmt, liegt in der Natur der Sache. Bei der Schuld aber ist stehen zu bleiben, und nicht die Strafe „nach einer bekannten Metonymie" (de W.) zu substituiren. Wenn aber Meyer nicht über den Begriff der Sündhaftigkeit hinausgegangen wissen will, so steht dem nicht bloß das Lammesbild (Vg. Cruſ.), sondern auch *αἴρειν* entgegen, was ja doch nicht „befreien" od. ähnl. bedeutet, etwa durch das Beispiel, oder durch den von ihm ausgehenden Geist der Sittlichkeit u. dgl., sondern welches auch in der Bedeutung „wegnehmen" das Moment des Tragens behalten muß. In diesem Sinne also nennt der Täufer Jesum Gottes Lamm. Denn jenes Lamm haben die Menschen zugerichtet nach Gottes Befehl; dieses hat sich Gott selber bereitet. Denn in dieser unmittelbaren Beziehung wird der Genitiv *τοῦ θεοῦ* gefaßt werden müssen, nicht in der weiteren: gottwohlgefällig, angemessen u. ä. Denn dieß möchte sich mit dem Begriffe des Verschonung vermittelnden Lammes viel weniger vertragen als jenes. Es ist eine unmittelbar göttlich geordnete Vermittlung

des Heils, wie sie in Jesu gegeben ist, in dem zwar vom Himmel seienden, aber um des Heiles der Menschen willen im Fleisch der Schwachheit und Leidensfähigkeit Erschienenen. Bei dieser Allgemeinheit des Gedankens werden wir stehen bleiben müssen und nicht die spätere apostolische Erkenntniß vom Versöhnungstode beim Täufer voraussetzen und in diesem Worte finden dürfen. Denn es gewinnt dasselbe nothwendig einen viel konkreteren Sinn, wenn es später in den Schriften der Apostel ähnlich wiederkehrt.

Auf der Verkennung dieses Unterschiedes beruhn zum größten Theil die Gründe, welche de Wette gegen dieses Diktum des Täufers, als ein geschichtliches, geltend gemacht hat. Oder bleibt, wenn man die Geschichtlichkeit festhalten will, nichts übrig, als mit demselben eine im Täufer aufgestiegene, aber weder von seinen Jüngern gefaßte, noch von ihm selbst festgehaltene, vielmehr im Kerker wieder verschwundene Ahnung anzunehmen? Daß er den Versöhnungstod wird erleiden müssen: davon steht nichts in der Stelle. Denn nicht den zukünftigen, sondern den gegenwärtigen Christus meint der Täufer. Also redet er von seiner gegenwärtigen Leidensgestalt. Denn daß der, welcher war, ehe er Mensch wurde, in dem Fleisch der Schwachheit und Leidensfähigkeit auf Erden ist, schon dieß ist ein Leiden, dem er sich unterzogen hat; schon um deßwillen heißt er billig das Gotteslamm. Daß er sich auch dem Willen Gottes, wie er in der Taufe Johannis und in dessen Forderung, sich für das Himmelreich taufen zu lassen, erschienen war, untergeben hat, das ist nicht minder ein Leiden, dem sich Jesus unterzogen. Wie weit es mit beidem, seiner Leidensgestalt und seiner leidensvollen Untergebung unter Gottes Willen, noch kommen würde, brauchte der Täufer nicht zu wissen, um ihn Gottes Lamm zu nennen (vgl. Hofm. Weiss. II. S. 74 f.). Da aber beides ist um der Welt willen, so heißt er billig jetzt schon ein αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τ. κ. und ist nicht nöthig, mit Bg. Crus. an die Bestimmung zu denken. Es ist eine Aussage des Gegenwärtigen: dieß wird bei dem ganzen Diktum vor Allem festgehalten werden müssen.

Weil er das übersehen hat, scheint mir Lücke in's Gedränge gekommen zu sein. Denn was den Täufer im Kerker irre macht, ist nicht bloß der stille Gang Jesu, und was er verlangt, ist nicht bloß der laute Kampf, in welchem dann Jesus etwa den Tod hätte finden müssen (Lcke I. S. 416): sondern um die Aufrichtung des Messiasreiches selbst ist es ihm da zu thun. Damit vereinigt sich aber in seinen Gedanken unmöglich der des Sterbens Jesu. Deswegen haben wir aber nicht nöthig, ein Verschwinden der hier auftauchenden Ahnung anzunehmen. Denn hat der Täufer hier nicht an Jesu Tod gedacht, sondern von dem Gegenwärtigen gesprochen, so konnte er leicht auch denken, daß diese Gegenwart und ihre Leidensgestalt über kurz oder lang der Zukunft der Herrlichkeit in der Aufrichtung des Messiasreiches selbst Platz machen werde.

Die gegebene Auseinandersetzung bringt uns den Gewinn, daß wir nicht nöthig haben, in v. 29 etwas wesentlich anderes als in dem übrigen Zeugniß des Täufers finden zu müssen, wie das bei den meisten Exegeten der Fall ist. Uns fällt dieses Zeugniß ganz mit dem andern zusammen, nur als die andere Seite desselben. Sagt er dort: der von dem ich zeuge u. s. w., steht weit über mir, denn er ist vor mir gewesen, er ist vom Himmel gekommen; so sagt er hier: und dieser ist nun Fleisch geworden zum Heile der Welt, in dieser Gestalt, in welcher er vor uns steht, von Gott geordnet zu einem Mittel der Erlösung der Welt. So kann er denn auch leicht von dem letzteren Gedanken in v. 29 zu dem anderen (v. 30) übergehen: dieser, welcher in dieser Leidensgestalt vor uns steht, der ist es, von dem ich sagte, daß er vor mir war und darum mir vorangekommen ist, dem zu Dienst ich nur erschienen bin, der mir auch in meinem Vorbereitungsdienst als solcher kund gethan worden ist.

Daß *οὐκ ᾔδειν αὐτόν* nicht absolut zu fassen sei, sondern in derjenigen Beziehung, welche ihr der Zusammenhang gibt, ist, nachdem sich auch Bg. Crus. dafür entschieden hat, wohl keine Frage mehr. Diese Beziehung kann aber keine an=

dere sein, als die, welche den gesammten Gedankenkreis des Täufers hier beherrscht, daß er selbst nur für diesen, ihn vorbereitend, gekommen, zu solchem Dienst und Zeugniß ausschließlich berufen sei und hierin allein Bedeutung und Berechtigung habe. Kurz: er habe ihn nicht als den Sohn Gottes gekannt, erklärt der Täufer. Dieß wird nach Hofmann's Darlegung (Weiss. II. S. 70. 71) keines weiteren Nachweises bedürfen. Was aber den vorgeblichen Widerspruch mit der Weigerung Jesum zu taufen, Matth. 3, 14, betrifft, so hat Hofm. (a. a. O. S. 72) bewiesen, daß dabei nur an Jesu Sündlosigkeit, nicht an ihn, als Sohn Gottes zu denken sei; so zwar, daß Ebrard ohne Noth die andere Möglichkeit frei läßt, daß der Täufer Jesum alsbald für den Messias erkannt, diese Erkenntniß aber ihm in der Taufe göttlich versiegelt worden sei, weshalb er seitdem alles Gewicht hierauf und nicht auf jene innere Erkenntniß legte (Ev. Krit. S. 259). Denn damit scheint sich unser Evang. nicht ganz vereinigen lassen zu wollen. Selbst Bg. Cruſ. spricht sich in ähnlichem Sinne aus. Damit also Jesus als der, der er ist, Israel offenbar würde, sollte Johannes taufend auftreten v. 31. So war also seine Taufe nicht bloß dazu bestimmt, das Volk vorzubereiten für das Reich Gottes, sondern Jesum selbst zu offenbaren. Bg. Cruſ. hat mit Recht hervorgehoben, daß letzteres hier als Zweck der Taufe, nicht bloß als Nebenerfolg bezeichnet sei. Darum aber, weil von einem gedoppelten Zweck, wie scheint, die Rede ist, muß man nicht alsbald auf Widerspruch klagen (Br. Bauer); noch ist nöthig mit Bg. Cruſ. einen göttlichen und einen menschlichen Zweck zu scheiden, und unter letzterem die Vorbereitung des Volkes zu verstehen. Der Zweck ist in sich gedoppelt und ein einiger zugleich. Denn in göttlichem Auftrag das Volk auf Jesum hinweisen, als den Christ, kann er nur, wenn er selbst auch göttliche Gewißheit hat, daß Jesus der Christ ist. Damit dieß geschehe, *διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων* sagt er v. 31. Also mußte ihm wohl bei Gelegenheit des Taufens Jesus als Sohn Gottes göttlich kund gethan werden. Liegt, wie unläugbar ist, dieses gegenseitige Verhältniß

von Taufe und Offenbarung Jesu in der Verbindung beider durch *διὰ τοῦτο* (v. 31), so ist damit Baur's Behauptung ausgeschlossen, daß der 4. Evangelist von einer Taufe Jesu nichts wisse, ja daß er von seiner Gesammtanschauung aus nichts davon wissen könne und dürfe. Die Verschiedenheiten dieser Stelle mit dem synoptischen Bericht zu finden, ist freilich nicht schwer. Aber Johannes will doch auch nicht den Vorgang selbst erzählen, sondern er berichtet das Zeugniß des Täufers, welcher nur die Momente heraushebt, die ihm die von ihm bezeugte Gewißheit gaben. Damit hat nun nichts zu schaffen, daß Jesus den Geist auf sich herabkommen sah; sondern daß der Täufer dieß geschaut hat, muß dieser erwähnen. Auch die Himmelsstimme that hier zunächst nichts zur Sache; sondern auf das Verhältniß des Geistes Gottes zu diesem Menschen Jesus kam Alles an, und daß ihm in diesem von ihm geschauten Verhältniß das Zeichen in Erfüllung ging, das ihm Gott in Betreff des zu verkündigenden Messias gegeben hatte. So ward ihm also göttlich prophetische Gewißheit; als ein so gewisses spricht er darum sein Zeugniß aus und will es angesehen wissen. Von der verschiedenen Absicht aus wollen also die verschiedenen Berichte verstanden und verglichen sein und nicht äußerlich an einander gehalten und sofort des Widerspruchs angeklagt (vgl. Hofm. Weiss. II. S. 73).

Aber man glaubte die Erscheinung hier subjektiver finden zu müssen, als bei den Synoptikern (z. B. de Wette). Matthäus und Markus müßte man sofort ausschließen; denn auch bei diesen ist der Bericht ganz subjektiv gehalten (vergl. Matth. *ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοί*). Bei Lukas allerdings in Form einer objektiven Thatsache. Aber ist es denn nach unserm Evangelisten bloße innere Anschauung ohne entsprechende objektive Realität? Vergleicht der Täufer den Geist mit einer Taube, so daß erst er dieß Bild wählte (so de W. und Bg. Cruſ.), oder hat er denselben in dieser Gestalt wahrgenommen? Offenbar das Letztere. Denn nicht bloß den Geist, sofern er über dem Wasser schwebte, wie der mütterliche Vogel über seiner Brut (Bg. Cruſ.), sondern bereits sofern

er vom Himmel herabkam, vergleicht er mit einer Taube; und nicht sagt er: wie eine Taube kam er herab oder schwebte er, sondern taubenähnlich habe er ihn gesehen. Wenn uns aber Lücke entgegenhält, daß wenn die Taubenerscheinung eine objektive war, sie auch von Andern gesehen werden konnte, ja mußte (I. S. 424): so beruht das auf einer Verkennung der ganzen Art von Objektivität, zu welcher diese Thatsache gehörte. Für das erste wissen wir nicht, ob Andere dabei waren. Sodann gilt für solche Vorgänge, daß sie bloß von denjenigen wahrgenommen werden, für welche sie bestimmt sind. Damit hören sie nicht auf, objektiv zu sein. Denn zwischen diesem und gewöhnlicher Sinnenfälligkeit ist ein großer Unterschied. Aber warum Gottes Geist in dieser Weise beiden, Jesu und dem Täufer, sich gezeigt hat und von ihnen geschaut worden ist? Weder an die friedliche Einfalt, noch an die belebende Wärme (Hofm. a. a. O. S. 73) möchte ich hiebei denken. Denn letzteres ist wohl kaum biblisch, und jenes eine einmalige Vergleichung in der Schrift. Auch wird der Geist nicht damit verglichen, sondern in seinem Herabkommen hatte er dieses Aussehen. Hierauf ist also das Gewicht zu legen. Lücke ist freilich der Meinung, es sei nicht nöthig zu bemerken, daß nicht die Gestalt, sondern das Bild ihres zur Brut herabschwebenden Fluges, als Schöpfungs- oder Weihe-Symbol gemeint sei (I. S. 427). Ich meine aber, der Text spricht gegen Lücke für unsere Ansicht. Daß der Geist wie ein σωματικόν gleich einer Taube erschienen sei (Hofm. a. a. O.): dieß wird den Nachdruck verdienen. Das heißt aber dann: vereinigt, die ganze Fülle des Geistes beisammen, wie in eine Gestalt vereinigt, schwebte er auf Jesum herab; und zwar mit dem Lichtglanz himmlischer Reinheit und Klarheit. So hat der Täufer den Geist der Erscheinung einer herabschwebenden Taube ähnlich gesehen; und so blieb er auf Jesu, zum Zeichen, daß die Fülle dieses Geistes in diesem Menschen wohne.

Ein doppeltes ist ihm also damit klar geworden: daß die ganze Fülle des Geistes Jesu gegeben sei, und daß er in seiner absoluten göttlichen Reinheit ihm eigen sei. Daran nahm

er dann ab, daß Jesus vermöge, den Geist Gottes zu verleihen, also das Wesen der neuen Zeit selbst herbeiführen, welche er nur vorbereiten konnte. Daraus erkannte er weiter, daß Jesus nicht einer unter den Vielen, sondern vor Allen ist, nicht ein Menschenkind wie die andern, sondern der Sohn Gottes. Denn so vor allen Andern könnte er nicht sein, wäre er diesen gleich von der Erde; so muß er vom Himmel sein (3, 31). Und den Geist ohne Maß könnte er nicht besitzen und die Fülle der Gottesoffenbarung in sich tragen und mittheilen (3, 34), fiele er nicht seinem Ursprung und somit seinem Sein nach außer die Gesetze irdischer Beschränkung. So erkennen wir also für's erste, wie dieser Vorgang dem Täufer dazu dient, daß er in Jesu den Sohn Gottes im spezifischen Sinn sehe; und zum andern, wie aus der hier offenbarungsweise gewonnenen Erkenntniß, die wesentlichen Momente seines späteren Zeugnisses sich von selbst ergeben.

Wie verhält sich aber dieser Vorgang zur sogenannten Logos-Idee. Baur behauptet, Johannes habe eben darum den Taufakt ignoriren müssen, weil nach den Synoptikern zwar Jesus jetzt erst mit dem Geiste ausgerüstet werde, bei Johannes dagegen Alles, was er sein solle, an sich schon als der Logos sei. Demnach sei hier bloß ein Vorgang im Bewußtsein, nur symbolisch, dargestellt. Aber das Symbol ist doch nicht so gewählt, daß es erkennen ließe, wie die Fülle des Geistes in Jesu wohne, sondern wie sie ihm mitgetheilt worden. So wird also die Frage, die wir gestellt, nicht aufgehoben; abgesehen davon, daß, wie wir fanden, hier allerdings von Jesu Taufe die Rede ist. Wenn wir aber erwägen, welches Gewicht Baur auf diesen Bericht legt, als deutliches Zeichen, wie das Geschichtliche in Ungeschichtlichkeit übergegangen sei, so werden wir mehr als bedenklich gegen die ganze Prozedur werden müssen, welcher Baur die Geschichtlichkeit unseres Evangeliums von der Idee desselben aus unterwirft. Aber auch bei de Wette's und Lücke's Ansicht verhält sich die Sache nicht viel anders. Denn indem jener das, was Jesus als fleischgewordener Logos besaß, in das Bewußt-

sein der Einheit mit dem Vater oder in die gotterfüllte Persönlichkeit setzt, auf den Geist aber die Heiligkeit der Anregungen, Gefühle, Gedanken, Entschlüsse Jesu zurückführt; diese göttliche Anregung aber doch von Anfang an in der gottmenschlichen Persönlichkeit statuiren muß: so kommt er von da aus zu dem Resultat, daß das einmalige Herabkommen des Geistes auf Jesus nicht objektive Wirklichkeit, sondern bloß die subjektive an einen Zeitmoment gebundene Wahrnehmung des heil. Geistes in Jesu von Seiten des Täufers bezeichnen könne. So wird der Vorgang nur ein Bild des Jesu inwohnenden göttlichen Geistes. Aehnlich stellt Lücke die Sache dar. Das menschliche Leben Christi sei von Anfang an unter der Anregung und Leitung des heil. Geistes gestanden. Der Taufakt nun sei eine besondere Epoche dieser coutinuirlichen Geistesmittheilung. Dadurch habe sein Bewußtsein der bleibenden unendlichen Geistesfülle, welche zu seinem öffentlichen Amte wesentlich war, die nöthige vollkommene menschliche Gewißheit und Klarheit erhalten (I. S. 440—442). Zwar sucht Lücke die Thatsache mehr als objektive Geistesmittheilung darzustellen als de Wette; aber wenn wir erwägen, daß die Geburt aus dem heil. Geiste bei den Synoptikern nur die mehr populäre Formel des gleichbedeutenden johanneischen ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο sein soll (I. S. 440), daß mit jener nothwendig der Geist Gottes als Grund des ethischen Lebens in Jesus vorhanden gedacht werden muß: so wird die Sache nicht über eine innere Erregung des Gottesgeistes in Jesus hinauskommen, wie die von Lücke angeführten Analogien Luthers u. dgl. auch zeigen.

Dieß nöthigt, die Geistesmittheilung für ein anderes Gebiet als das des ethischen Lebens zu denken. Kahnis hat hinreichend gezeigt, daß der heil. Geist im A. T wie Prinzip des Lebens, so auch des Amtes sei (vgl. die Lehre v. heil. Geist S. 21 f. 33. 46). So können wir mit ihm sagen: „als Prinzip des Lebens war Jesu der heil. Geist angeboren"; als Geist des Amtes wird er ihm jetzt mitgetheilt. Das ist die Salbung mit dem heil. Geist, von der Petrus spricht (Akt. 10, 38). Das

ist die himmlische Handauflegung, welche in der Geistesausgießung über die Jünger an Pfingsten ihr Gegenbild hat. Denn da doch diese schon gläubig waren, so hatten sie nicht den Geist zu erhalten, der Glaube wirkt, sondern der zum Dienst befähigt. Das hat also nichts mit dem Bewußtsein zu schaffen, welches ja doch auch nicht in plötzlicher Weise konnte mitgetheilt werden, welches sich vielmehr bereits vorher zur Völligkeit der Selbstgewißheit des Sohnes Gottes entwickellt hatte; sondern war Mittheilung eines Vermögens. Ist nämlich die Taufe wirkungsreiche Weihe zum Amt (Kahnis S. 46), der Inhalt seines Amtes aber nichts anderes, als daß er sich in Wort und That der Welt bezeuge und darstelle als den der er war, so ist also die Geistesmittheilung nichts als Mittheilung des Vermögens hiezu. Von einem besonderen Vermögen hiezu muß aber darum die Rede sein, weil die σάρξ Jesu das Mittel seiner Selbstbezeugung ist. Wie es nun einer Geisteswirkung bei der Empfängniß bedurfte, um die σάρξ zur Aufnahme Gottes des Sohnes zuzurichten und zu befähigen, so bedarf es einer zweiten, um die σάρξ zu befähigen, Mittel der Selbstdarstellung Christi zu werden. Daß er nunmehr in Wundern u. s. w. die ihm eigene δόξα des Sohnes Gottes manifestire, dazu ist seine menschliche Natur in der Taufe geschickt gemacht worden. Vergl. Hofmann Weiss. II. S. 83 f.

Nicht durch den Inhalt seinem Wortlaut nach, wohl aber durch den Erfolg verschieden ist das dritte Zeugniß v. 35—40. Daraus werden wir nicht mit Unrecht schließen dürfen, daß auch die Absicht des Täufers hier eine andere war, und daraus würde bei gleichlautendem Inhalt doch ein verschiedener Sinn von den beiden vorhergehenden Zeugnissen sich ergeben. Die neueren Exegeten nehmen diese Verse gewöhnlich mit dem Folgenden zusammen: damit beginne die Erzählung auf Jesum selbst einzuleiten (Bg. Cruſ.), während man das Zeugniß für ganz gleich mit den früheren erachtet. Aber schon Lampe spricht von einem dritten Zeugniß im Sinne größerer Selbständigkeit (vgl. S. 449), als es bei den Neueren der Fall ist, und führt den Abschnitt, zu dem es gehört, nicht bis

v. 52 (so de W. u. Lcke), sondern bloß bis v. 43. Aber auch das ist zu weit ausgedehnt; denn das v. 41—43 Erzählte gehört eng mit dem Folgenden zusammen. Denn nicht die Reise nach Galiläa hat den Nachdruck (so bei Lampe), sondern die Sammlung der Jünger. Der Erfolg aber, welcher zunächst die Verschiedenheit dieses dritten Zeugnisses erkennen läßt, ist bereits bis v. 40 bezeichnet. Aber auch in der Erzählung selbst läßt sich diese Verschiedenheit finden. Es ist kein Grund anzunehmen, daß die beiden Jünger, zu welchen der Erzählung nach dieß dritte Zeugniß gesprochen ist, nicht am vorhergehenden Tage dasselbe sollen gehört haben (gegen Lücke). Wenn aber dieß, warum wiederholte es dann der Täufer, wenn er nicht eine besondere Absicht hatte? Hatte er aber eine solche, so wird sie sich im Erfolge realisirt haben; so war sie eine indirekte Aufforderung Jesu nachzufolgen. Tags vorher kommt Jesus auf den Täufer zu, wie einer der zu ihm gehört, der sich ihm anschließt und nachfolgt. Deßhalb spricht der Täufer, daß der, welcher sein Jünger zu sein scheine, sein Meister sei. Und wenn er das sagt, will er nichts, als daß man dieß wisse. An diesem Tage dagegen „sieht er Jesum wandeln". Willkührlich verlangt de Wette, dieß περιπατεῖν solle erklärt werden, wie v. 29 ἐρχ. πρὸς αὐτόν. Vielmehr das Gegentheil bezeichnet es. Vg. Crus. hat darauf aufmerksam gemacht, daß dieses Wort in unserm Evgl. die stehende Bezeichnung für Jesu Lebensgeschäft sei; so werde es vielleicht auch hier schon so gebraucht. Für alle Fälle sagt es, daß Jesus nicht hinter dem Täufer drein, sondern seinen eigenen Weg gegangen sei. Bereits hat sich Jesus vom Täufer abgelöst, um seine eigene Wirksamkeit zu beginnen. Wenn nun von Jesus, dem nunmehr in amtlicher Selbständigkeit vor ihren Augen Stehenden, der Täufer vor zwei Jüngern, die bei ihm sind, ein Zeugniß ablegt, was thut er anders, als daß er sie auf Jesum hinweist und indirekt zur Anschließung an Jesus auffordert? Warum er es indirekt d. h. in Form einer bloßen Aussage über Jesus thut, das wird seinen Grund darin haben, daß die Anschließung an Jesus eine freie That sein sollte und nicht eine That bloß

des Gehorsams der Schüler gegen ihren Meister, welchem zu gehorchen sie gewohnt waren, vielmehr eine Folge des persönlichen Eindrucks Jesu und nicht ohne eine Kundgebung seines eigenen Willens (vgl. v. 40). Aber wenn auch eine indirekte, immerhin eine Aufforderung lag in der Hinweisung des Täufers. Dieß ist der Fortschritt dieses dritten Zeugnisses, auf welchen, wenn auch in etwas anderem Sinne und ohne diese Begründung, wenigstens aufmerksam gemacht zu haben, ein Verdienst Baur's ist.

Ist der Fortschritt so von uns richtig angegeben, so wird Tholuck's und Lücke's Ansicht, daß v. 37 eine ausführlichere Unterredung der Beiden mit dem Täufer voraussetze, nicht bloß entbehrlich, sondern auch unstatthaft. Denn zu der indirekten Aufforderung schickt sich am besten das kurze Wort v. 36. Warum der Täufer aber gerade sein Zeugniß in dieses Wort faßt? Bg. Cruſ. meint, es sei die dem Täufer geläufigste Messiasbezeichnung gewesen. Warum findet sie sich aber dann 3, 27 ff. nicht wieder? Sagt man, in jenen Zusammenhang paßte sie nicht gut, so wird man auch sagen müssen, daß sie durch die Umstände hier gerade nahe gelegt war. Zu Jüngern spricht der Täufer dieß Wort. Diese aber hatten sich ihm angeschlossen, weil er die Erfüllung der Hoffnung Israels vorzubereiten, Beruf hatte. So wird er, wenn er auf Jesum hinweist, diesen als denjenigen bezeichnen müssen, welcher diese Hoffnung wirklich erfüllen, Israel aus seinem Gefängniß erretten werde. Aber in der Leidensgestalt des sterblichen Fleisches steht er vor ihren Augen. So wird der Täufer dieß in sein Zeugniß aufnehmen müssen. Wir sahen aber, daß *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* nichts als eine Zusammenfassung dieser einzelnen Momente ist. In dieser durch die Umstände erforderten Bestimmtheit bezeichnet also der Täufer den Sohn Gottes. Die Absicht seines Zeugnisses ist persönlicher Anschluß an Jesum. Dieser im Glauben geschehende Anschluß hat gleichsam eine äußere Abbildung in dem Verhalten der Jünger gefunden. Denn der Gehorsam gegen das Wort wie der Vorbereitung so dessen, der die Erfüllung ist, das Kommen zu Jesu und der aufge-

nommene Eindruck seiner Persönlichkeit: das macht die Jünger des Täufers zu Jüngern Jesu, und das ist auch das Wesen des Glaubens. Im Kleinsten das Ganze, im Einzelnen das Allgemeine, im Ersten das Ziel, weil das Wesentliche, läßt uns der Evangelist erkennen, und wohl mit Absicht.

I. 41 — II, 11. Die erste Selbstoffenbarung Jesu, als Selbsteinführung Jesu in die Welt, oder in das innere Leben der Ersten, welche er durch jene Selbstoffenbarung als den Anfang seiner Gemeinde um sich sammelt, reiht sich nothwendig dem einführenden Zeugniß des Täufers an. Daß v. 41 ff. auf den folgenden Tag zu setzen und vor 2, 1 ein Tag der Reise zu denken sei, ist früher bereits nachgewiesen worden. Wenn Bg. Cruſ. einwendet, das passe nicht zu der Weise dieser Erzählung (vergl. v. 44), so ist zu erwidern, daß mit v. 41 der Evangelist neu anhebt und einen zweiten Kreis an den ersten reiht. Er verbindet aber nur jeden Kreis in sich durch Zeitangaben. In welchem Zeitverhältniß die beiden Kreise selbst zu einander stehen, sagt er nicht. Wenn wir nun, mit der gewöhnlichen Meinung, v. 42 f. am folgenden Tag geschehen sein lassen, so hat das seinen Grund darin, daß es das Natürliche ist.

Die Bedeutung der hier erzählten Sammlung hat Baur eigenthümlich verkannt. Es sei hier — ist seine Ansicht — zusammengedrängt, was die synoptische Tradition über die Apostelberufung berichtete. Nur habe er, was jene historisch erzählen, in seiner ideellen Bedeutung gefaßt. Aber eine Apostelberufung ist eine Berufung zum Zeugniß und zur Verkündigung. Hier dagegen haben wir es mit der Aufnahme Jesu im Glauben zu thun. Nicht als Apostel, als Boten Jesu an die Welt, sondern als die ersten Gläubigen, als der Anfang der Gemeinde kommen die Jünger in Betracht. So viel es nun ein anderes ist, ein Gläubiger sein und ein Apostel sein, so viel ein anderes ist eine Sammlung jener und eine Berufung dieser. So wenig schließt demnach der johanneische Bericht die synoptische Erzählung aus, daß er diese vielmehr fordert. Warum aber Johannes die eigentliche Apostelberufung nicht erzählt habe, ist

leicht abzusehen. Er bewegt sich weder in jenem Gegensatz der alt- und neutestamentlichen Gottesgemeinde, welcher die Seele der Darstellung des Matthäus bildet, so daß er gleich diesem die zwölf Apostel als die von Jesu berufene Obrigkeit der neuen Gottesgemeinde darstellen müßte; noch hat er wie Marcus das Interesse, die Boten und Bringer des Heils für die Welt hervorzuheben (vgl. 3, 14 f.), noch wie Lucas, bemerklich zu machen, wie die Heilsbotschaft aus der Verborgenheit des Tempels in die Welt (und Welthauptstadt) hinausgegangen sei und die Apostel im Zusammenhang dieses Gedankens einzuführen. Johannes bewegt sich ganz im Glauben an Jesum den Sohn Gottes. Dessen erste Begründung, den ersten Ort seines Daseins in der Welt bezeichnen die ersten Jünger, und von da aus werden sie dann auch die zum Zeugniß Berufenen, zum Zeugniß vom Sohne Gottes zum Behuf des Glaubens an ihn. Wir stimmen also mit Ebrard (S. 276 ff.) darin überein, daß es zwei verschiedene Thatsachen sind, welche von den Synoptikern und von Johannes berichtet werden. Aber wenn er, um den Unterschied noch mehr hervorzuheben, behauptet, es werde nur ein momentanes, vorläufiges Folgen bezeichnet, so müssen wir entgegenhalten, daß die Erzählung den Eindruck macht, den auch das Folgende bestätigt, daß die Jünger von da an bei Jesus geblieben seien. Nur daß sie Jesus von sich gelassen haben wird, als er später sich in die Stille zurückzog, und erst, wie er als der Prophet Galiläas hervortrat, sie wieder zu sich berief und zu seinen Aposteln erwählte. Wie sich aber an unserer Stelle Alles um den persönlichen Glauben an den Sohn Gottes bewegt, zeigen die Selbstoffenbarungen Jesu auf der einen, die Bekenntnisse auf der anderen Seite, in welchen sich der Eindruck ausspricht, welchen die Persönlichkeit Jesu auf Jene gemacht hatte.

Was Jesus mit jenen beiden Jüngern gesprochen habe, wird nicht berichtet. Welchen Eindruck er aber auf dieselben gemacht, welchen Erfolg die Unterredung und das Beisammensein gehabt, ersehen wir aus dem Bekenntniß des Andreas:

sie haben Jesum als Christus erkannt. In diesem Einen haben sie die ganze Erkenntniß. Sie brauchte sich ihnen nur nach ihren einzelnen Momenten und Consequenzen allmählich zu erschließen. Deßhalb möchten wir nicht mit Bg. Cruſ. sagen, es steigere sich im Folgenden (v. 46. 50) der v. 42 ausgesprochene einfache Messiasglaube. Denn was enthält v. 48, was nicht im Bekenntnisse des Messias v. 42 läge? Und wenn ihn Nathanael Sohn Gottes und König Israels nennt, so will er nichts als Jesum mit diesen Worten als den Messias bezeichnen. Denn daß der Messias dieses beides sei und billig heiße, wußten die Andern aus dem A. T. so gut wie er. Denn *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* drückt die Besonderheit dieses Menschen vor allen andern, *ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* die Besonderheit dieses Israeliten vor allen andern aus. Daß dieser Mensch nicht bloß nach dieser oder jener Seite, sondern nach seinem wesentlichen Sein von Gott sei, sagt jenes; daß in ihm die Geschichte Israels zu ihrer herrlichen Erfüllung komme, sagt dieses Wort. Dabei konnte ihm immerhin der volle Inhalt dessen, was er mit dem Wort „Sohn Gottes" sagte, verborgen sein und sich ihm erst im Verlauf der Selbstoffenbarung und gläubigen Aufnahme Jesu ermitteln, wie ihm Wesen und Zukunft des Königthums noch unbekannt war und erst im Verlauf der Geschichte Jesu und ihres Verständnisses ihm klar zu werden vermochte. Aber was ihm später an neuen Erkenntnissen zu Theil ward: immer war es nicht so ein Neues, daß es als ein Anderes zu der ersten Erkenntniß hinzugekommen wäre, sondern es war Entfaltung und Selbstvermittlung des Inhalts der ersten grundlegenden Erkenntniß; so zwar, daß es im Grunde nichts Neues ist, wenn ihn Thomas am Schluße als seinen Herrn und Gott bekennt. So beginnt also die Geschichte unseres Evangeliums mit dem Ganzen und Vollen. Und das ist es, was die Jünger zu Jüngern, ihren, wenn auch noch so schwachen, Glauben zum rechten machte, daß sie Jesum nicht von einer einzelnen Seite aus, die ihnen etwa zusagte, sondern in seinem ganzen persönlichen Sein sich gefallen ließen und in centraler Weise ihn in Glaube und Erkenntniß aufnahmen, wenn auch jener

noch so dürftig, diese noch so unentwickelt war und sich selbst nicht verstand.

Wie sehr Letzteres der Fall war, zeigen die Worte des Philippus, welcher Jesum in einem Athem als den Messias und als Joseph's Sohn von Nazareth bezeichnete, ohne sich des hierin liegenden Widerspruchs bewußt zu werden. Aber das der wesentlichen Erkenntniß Widersprechende war in Bezug darauf ein Accidentelles, verdarb deßhalb jene nicht und konnte leicht überwunden werden. Lücke meint (I. S. 452), man sehe hieraus, daß die synoptische Kindheitsgeschichte damals nicht näher bekannt war. Ich denke, es sei gar nicht verwunderlich, daß diese Männer von jenen Vorgängen vor 30 Jahren nichts wußten. Welchen Anlaß sollten auch Maria und Joseph gehabt haben davon zu erzählen? Die aber außerdem davon einige Kunde hatten, waren theils gestorben, theils, so viele ihrer noch daran dachten, genöthigt, es bei sich zu behalten, da die dreißig Jahre her keine Folge sich davon gezeigt hatte. Es war zur verschollenen Sage geworden. Wenn nun aber de Wette sogleich folgert, Joh. wisse nichts von Jesu Geburt in Bethlehem, so ist das ein voreiliger Schluß.

Die Thatsachen, durch welche sich Jesus als den, der er ist, bezeugt, sind zunächst Kundgebungen seines ungewöhnlichen Wissens, mit welchen sich die Voraussage ungewöhnlichen Vermögens verbindet. Andreas Bruder nennt er mit Namen und bestimmt ihn zum Kephas. Den Philippus bestimmt er durch sein Wort zur Nachfolge. Den Nathanael begrüßt er als wahrhaften Israeliten und thut ihm kund, wie er ihn schon vorher gesehen. Zu dem allen fügt er eine Ankündigung in Betreff der nun beginnenden Zeit hinzu. Daß im ersten Worte Jesu v. 43 sowohl die Nennung beim Namen, als die neue Namengebung als eine That wunderbaren Wissens vom Evangelisten erzählt sein will, ist meines Bedünkens unverkennbar, obgleich das erstere bei den Exegeten nicht zur Anerkennung gekommen ist. Es will bemerklich gemacht werden, daß ihn Jesus kannte. Denn da ihn Andreas zu Jesus führte, redete ihn dieser alsbald so an, wie wir lesen. Es ist nicht zu denken, daß der

Evangelist aus einer längeren Unterredung das besonders Schlagende hervorgehoben (Lücke I. S. 448), wozu ἐμβλέψας αὐτῷ nicht paßt. Denn dieß Wort will sagen, daß der Blick auf Simon Jesum sofort gelehrt, wen er vor sich habe. Dazu will sich eine „längere Unterredung" in keiner Weise schicken. Aber auch nicht so dürfen wir es uns denken, daß Andreas seinen Bruder Jesu vorgestellt, dieser ihn eine Weile betrachtet und dann dieß Wort gesprochen. Denn ἐμβλέπειν τινί (vergl. v. 36), erfordert nicht ein längeres Betrachten, sondern nur das bedeutsame Richten des Auges auf Jemanden. So bedurfte Jesus keines Wortes, sein Blick genügte ihm, um jenen wie Simon so Petrus zu nennen. Dieß ist der Gegensatz beider Namen, daß, wer er von Natur und wer er im Reiche Christi sei, von Jesus gesagt wird. Dagegen haben wir dann nicht nöthig, auf etymologischem Wege Gegensätze zu suchen von Schwäche und Fels (Paulus), oder Gnade und Fels (Lampe) od. dergl. Den einen Namen führt er jetzt, den andern wird er dereinst führen. Als er jenes fundamentale Bekenntniß von Christo dem Sohne Gottes that (Matth. 16, 16), da heißt es σὺ εἶ Πέτρος (v. 18): von da an führte er also jenen Namen. Dieß läßt uns auch erkennen, wie Κηφᾶς hier gemeint sei. Nicht die Festigkeit seiner Natur will dadurch bezeichnet sein (Lücke, de W., Bg. Cruſ.), sondern die Berufs-Stellung, welche er um seines Bekenntnisses von Christo willen und durch dasselbe im Reiche Christi für seine Kirche einnehmen wird.

Wenn Baur (S. 113) den Unterschied zwischen diesem und dem zu Nathanael gesprochenen Wort dahin angibt, daß dort in einem noch nicht explicirten Wissen Jesu δόξα sich manifestire, so scheint mir das ungeeignet. Denn daß Jesus dort ein kurzes Wort, hier ein ausführlicheres spricht, wird doch nicht ein wesentlicher Unterschied heißen dürfen. Vielmehr ist es dort ein geschichtliches, hier ein psychologisches Wissen. Denn das geschichtliche Wort v. 49 dient nur zur Bestätigung des v. 48 gesprochenen. Was das heißen solle, wenn Jesus den herbeikommenden Nathanael als einen Israeliten im wah-

ren Sinne des Wortes begrüßt, ist wohl hinreichend deutlich. Denn ist er dieß, so ist er geschickt ein Glied der Gemeinde Christi zu werden, welche sich aus Israel aufbaut. Daß er dieß aber sei, begründet Jesus durch den Relativsatz; denn begründend ist er wohl gemeint. Die Trugloſigkeit seines Wesens hebt Jesus hervor, dergemäß er sich weder von ungeprüfter Freude Anderer über die Erfüllung der Hoffnung Israels bestechen, noch durch Rücksichten abhalten ließ, seinen Zweifel zu äußern. Daß es ihm ernstlich und aufrichtig um die Erfüllung der Weissagung, so wie sie gegeben war und lautete, nicht wie sie dem voreiligen Wunsch als erfüllt scheinen konnte, zu thun war: dies will wohl Jesus hiemit hervorheben, und darum heißt er ein Israelite im rechten Verstande. Daß er ihn aber in seiner inneren Bereitschaft für das Reich Gottes erkenne, bestätigt ihm Jesus durch das wunderbare äußere Sehen. Denn bevor ihn noch Philippus gerufen, habe er ihn schon gesehen, wie er nämlich (vor dem Ruf des Philippus) unter dem Feigenbaum, wohl vor seinem Hause, saß. Denn die Zeit vor dem Ruf, von welcher Jesus spricht, daß er ihn gesehen, wird wohl eben durch das ὑποκάτω τῆς συκῆς bezeichnet sein, wie v. 51 bestätigt (so mit Lcke gegen Bg. Cruſ.). Es kann nicht ein zufälliges wunderbares Sehen sein, auf das sich Jesus beruft; sondern es muß in Zusammenhang stehen mit der psychologischen Erkenntniß, welche hier Jesu als ihm eigen zeigt. Daß er ihn auch von Fern innerlich erkannt hat: Dieß hebt Lücke mit Recht als das Wesentliche und Nothwendige hervor. Von da aus wird es dann mehr als bloße Hypothese sein, daß sein Verweilen oder Sitzen unter dem Feigenbaum eine Beziehung auf das, daß er Israelit ist, haben muß. So hat ihn also Jesus, weil als rechten Israeliten, so als einen ihm Zugehörigen (1, 11) erkannt. Daß er die Seinen kennt, wird von Jesus hiemit gelehrt. Und daran erkennt ihn Nathanael als Sohn Gottes. Denn solches unbedingte Erkennen der rechten Israeliten als solcher wäre ihm nicht eigen, hätte er nicht unbedingten Beruf in Israel, und wären ihm die Israeliten nicht selbst eigen. Darum ist er also

beides zumal, der Sohn Gottes, nicht im begränzten Sinn wie die früheren, sondern unbedingter Weise, und der König Israels: also der, in welchem die Zukunft Israels vorhanden ist. Es ist also nicht ein beliebiges Wunder übermenschlichen Wissens, was hier von Jesus erzählt wird, sondern eine Selbstoffenbarung des Sohnes Gottes.

Daß ihm aber gegeben ist, diesen Beruf des Sohnes in Israel auch auszurichten, sollen wir an dem Doppelten erkennen, daß er erstlich durch sein Wort die Gemeinde der Seinen aus Israel sammelt, und daß ihm das göttliche Vermögen für sein Werk zu Gebote steht. Denn nur seines Wortes bedurfte es, um den Philippus zur Nachfolge zu bestimmen; aber freilich s e i n e s Wortes auch, um den entsprechenden Entschluß in jenem zu erzeugen. Für's Andere konnte er hinweisen auf die Zukunft seiner nächsten Offenbarungen, als in welchen sich zeigen solle, daß ihm die Kräfte Gottes zu Gebote stehen (1, 52). Denn die Engel sind es, die persönlichen Kräfte seines in der Welt wirkenden Geistes, durch welche Gott als der Innerweltliche seine Gedanken ausrichtet, vornämlich innerhalb seines Reiches. Wir können deßhalb sagen, daß es eine veränderte Wiederaufnahme der 1, 32 berichteten Geistesmittheilung sei, was Jesu Wort 1, 52 enthält. Besonders *ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα* und *καταβαίνειν ἐπί* — erinnert unverkennbar an die Geistesmittheilung bei der Taufe. Ist dieß nicht Täuschung, so erhält unsere Erklärung jener Stelle 1, 32 durch die vorliegende eine Bestätigung. Denn wenn von Engeln hier die Rede ist, so ist das nichts als Gottes Geist in der Mannigfaltigkeit seiner Wirkungen. Nicht als Symbol der ununterbrochenen Offenbarung Gottes im Gegensatz zu ihrer anderweitigen Fassung in der Schrift als realer persönlicher Wesen sind sie hier gefaßt, wie L ü c k e gemeint I. S. 459, nicht als allgemeines Bild, wie Bg. C r u s. behauptet; sondern wie überall als die persönlichen Kräfte des mannigfaltig wirkenden Gottesgeistes: eine Vielheit, welche um mit Worten des Schriftbeweises zu reden, im Geiste Gottes beschlossen ist, so daß es dasselbe ist zu sagen, Jesus habe seine

Wunder ἐν πνεύματι θεοῦ gethan (Matth. 12, 28), oder durch Engel Dienst (vgl. Luc. 7, 8. Matth. 26, 53). Vergl. Hofm. Schriftb. I. S. 281. 354 u. v. a. O. In dieser Mannigfaltigkeit seiner innerweltlichen Thätigkeit durch die Geistervielheit aber ist er in steter Hin- und Wiederbewegung zwischen Gott und der Welt. Darum das ἀναβαίνειν καὶ καταβαίνειν. Ἀναβαίνειν steht voran; denn Gottes Geist ruht bereits auf ihm; also von ihm aus geht seine Bewegung.

Es ist aber vom Geist, wie wir sehen, hier nicht die Rede, sofern er Grund und bestimmende Macht der selbstbewußten Persönlichkeit und des persönlichen Lebens ist — denn hiemit haben nach der Schrift die Engel nichts zu schaffen —, sondern sofern er Vermögen der Wirksamkeit hat und wirkt, sofern er also auf die Natur wirkt, als das Medium der Selbstdarstellung und Thätigkeit der Persönlichkeit. Von einer andern Thätigkeit aber als einer Berufsthätigkrit kann hier keine Rede sein. Also von dem mannigfaltigen Vermögen des ihm eigen gewordenen Berufsgeistes spricht Jesus. In gleicher Weise nun haben wir oben gefunden 1, 32, daß daselbst vom Geist des Amtes die Rede sei. Hat sich nun dort gezeigt, daß die Mittheilung desselben Jesum als den Sohn Gottes erweise, so gilt damit das Nämliche auch von unserer Stelle. Also nicht ein beliebiges Wundervermögen schreibt sich hier Jesus zu, sondern er bezeichnet das seit der Taufe ihm eigene Vermögen so, daß er sich damit als den Sohn Gottes zu erkennen gibt. Aber auch zugleich als die Erfüllung Israels. Denn es ist den Exegeten nicht entgangen, daß die Fassung unsrer Stelle an Gen. 28, 12 erinnern will. Die continuirliche heilsgeschichtliche Wirksamkeit Gottes bildet sich dort dem Vater der 12 Stämme Israels zum Troste in jenem nächtlichen Gesicht der auf- und absteigenden Engel ab. In solchem lebendigen Verkehr will Gott mit seinem erwählten Volke stehen. Wenn nun die Jünger das Gleiche, was dort im Gesicht Jakob geschaut hat in Bezug auf sich, hier an Jesu schauen wer-

den in Wirklichkeit: was will dieß anders sagen, als daß in Jesu die Geschichte Israels erfüllt sei?

Die Geschichte Istraels aber erfüllt sich in dem, in welchem die genealogische Geschichte der Menschheit ihre Bestimmung und Erfüllung gefunden hat. Denn vom Menschensohn ist 1, 52 gesagt. Die gewöhnliche Erklärung dieser Bezeichnung, daß sie der Messiasname in Danielischer Form oder mit Beziehung auf Daniels Weissagung sei, ist nicht im Stande zu erklären, warum sich Jesus gerade hier so nenne. Auch finden wir in den Commentaren diese Frage nicht berührt. Schon dieses Unvermögen wird gegen die geläufige Deutung beweisen. Auch hat die Unhaltbarkeit dieser Erklärung meines Erachtens Hofmann Weiss. II. S. 19 zur Genüge dargethan. Bezeichnung Christi als des Messias kann sie schon um der einzigen Stelle Matth. 16, 13 nicht sein. Für's erste benennt sich mit diesem Wort Jesus von Seiten seiner Gleichheit mit den andern Menschen, daß er nämlich Mensch ist wie sie. Daß er eine Bezeichnung liebt, in welcher zunächst diese Beziehung liegt, läßt, wie Dorner Christologie I. S. 82 richtig bemerkt hat, erkennen, daß er so von einem Selbstbewußtsein aus sprechen müsse, für welches das Menschsein nicht das Nächste, sondern das Secundäre, das Hinzugekommene ist. Aber er unterscheidet sich dabei von den andern Menschen dadurch, daß er sich den Menschensohn nennt. Also die rechte Frucht des Menschengeschlechts ist er, in welchem die Geschichte zu ihrem Abschluß gekommen ist, welche mit dem ersten Menschen begonnen. Daher tritt er als der Zweite jenem unmittelbar an die Seite, als der, mit welchem die Geschichte der Menschheit neu anhebt. Er ist dieß aber nur dadurch, daß er nicht ausschließlich Produkt der Menschheit ist, sondern der von Gott aus in die Menschheit und ihre genealogische Entwicklung Eingetretene. Also, er ist *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, weil er *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* ist: so möchte ich Hofmann's Wort modificiren, er sei jenes dadurch, daß er dieses sei (a. a. O. S. 18). Dieß also ist es, was Jesus hier erkennen läßt: in ihm, weil er der Sohn Gottes ist, hat sowohl die Geschichte des heiltra-

genden Israel, als die Geschichte der zum Heil berufenen Menschheit ihre Erfüllung. Beide Linien treffen zusammen in Einem Ziel. Als Sohn Gottes und König Israels hatten ihn die Jünger, hatte ihn Nathanael der rechte Israelite erkannt. Daß er damit zugleich ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου sei, fügt Jesus bei; aber so, daß wir sehen, wie beides, seine Bedeutung für Israel, wie für die Menschheit, in dem gegeben und begründet ist, daß er ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ist. Als diesen offenbart er sich demnach in diesem Abschnitte, und die Erzählung hat keine andere Absicht als dieß aufzuzeigeu; er offenbart sich aber als dieser nicht, ohne zugleich jene doppelte Beziehung und Bedeutung erkennen zu lassen. Daraus wird sich denn auch der folgende zu diesem Kreis gehörige Abschnitt verstehen lassen.

II, 1—11. Wir erinnern uns vor Allem der Bemerkung, welche wir diesem Kreis der Selbsteinführung Jesu vorausschickten, daß alle Selbstoffenbarung desselben als Sohnes Gottes, die in demselben berichtet wird, Beziehung zunächst nur hat auf die Jünger, als den Anfang der zu sammelnden Gemeinde. Wir stehn also noch nicht im Gebiet seiner öffentlichen Selbstoffenbarung. Hieran müssen wir uns erinnern bei οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου 2, 4 und bei Beurtheilung dieses Vorgangs überhaupt. Zum Andern haben wir gesehen, daß Jesus der Sohn Gottes sich offenbart als Erfüllung Israels, wie sie in ihm dem Menschensohn gegeben sei. Derselbe Gedanke wird sich in diesem Wunder finden. Wir werden dem bisherigen zufolge erwarten, Jesu Verhältniß zum alten Bunde hier abgebildet zu finden, und Erklärungen, wie daß das Abendmahl bedeutet (de Wette, Br. Bauer), oder daß Jesus dem Täufer entgegengesetzt werde (Olshausen, Baur S. 116 ff.), werden wir als durch den Zusammenhang des Bisherigen unmotivirt bezeichnen dürfen. In jedem Fall liegt die Bedeutung des Wunders darin, daß es ein σημεῖον ist. Ueberzeugungsgrund für die christliche Sache vermag es allerdings nicht zu sein (Vg. Cruſ. S. 79); aber das soll es auch nicht sein. Denn da seine Bedeutung in dem Abbildenden, im σημεῖον liegt, so setzt es Glaube voraus. Aber eben weil es die we-

sentliche Sache, was mit Jesu gegeben sei, bildlich erkennen läßt, dient es dem Glauben. Deßhalb wird Glaube der Jünger, d. h. Förderung desselben als Wirkung dieses σημεῖον genannt 2, 11. Und allerdings ist, wie Bg. Cruſ. fordert, das geistige Wunder und nicht die sinnlichen, wie man sie geringschätzig nennt, das Wesentliche im Leben Christi. Aber jenes erscheint eben in diesen. Und von da aus erhalten diese als σημεῖα, wie wir früher sahen, wesentliche Bedeutung. Wir haben deßhalb weder Berechtigung noch Nöthigung, um die äußere Geschichtlichkeit dieses Vorgangs herumzugehn. Baur dagegen hat Recht, wenn er von den „gläubigen" Exegeten fordert, die vorliegende Geschichte hinzunehmen, wie sie sich gibt.

Wenn derselbe nun aber als seine Ueberzeugung ausspricht, daß, weil für diese Erzählung auch nicht einmal ein Anknüpfungspunkt bei den Synoptikern sich finde, sie um so gewisser nur aus der Grundidee des Evangeliums selbst zu begreifen sei, so nimmt er sich das Recht, von dem Satze auszugehen, daß die drei ersten Evangelisten die vollständige Tradition enthalten, mithin was darüber hinausgehe, unhistorisch sei. Eine solche Voraussetzung zu Grunde legen zu dürfen, wie er in seiner ganzen Arbeit über Johannes thut, ist eine etwas eigenthümliche Forderung. Wenn er aber hinzusetzt, die Darstellung zeige deutlich, daß sie keinen historischen Bericht geben wolle, sondern eine bestimmte ideelle Tendenz verfolge, so ist erstlich dieser Gegensatz kein ausschließender, und hat er zweitens den ersten Satz seiner Behauptung nicht bewiesen. Es muß auch jeder, welcher uneingenommen diese Geschichte liest, bekennen, daß sie einfach und bestimmt historisch lautet und demnach auch gemeint sein muß. Darum aber braucht sie nicht eine zufällige Anekdote aus Jesu Leben zu sein. Aber daß sie nun der Bedeutung wie der Wirkung nach am geringsten stehe unter den Wundern Jesu, die im 4. Evangelium berichtet werden, ist ein ebenso willkührlicher als falscher Gedanke von Bg. Cruſ. (S. 81). Wir sind durch den Zusammenhang

gerade auf das Gegentheil verwiesen worden. Dieß wird sich uns auch aus der näheren Betrachtung der Sache bestätigen.

Ein Zeichen ist dieß Wunder und darin hat es seine Bedeutung; eine Offenbarung Jesu als des Sohnes Gottes im Gegensatz zu dem, was im alten Bund gegeben ist. Das bestätigt sich durch die Bemerkung des Evangelisten, daß die sechs Krüge nach dem Gesetz der jüdischen Reinigung aufgestellt waren. Dieß bildet einen Gegensatz zu dem, was Jesus gibt. An die Stelle des Gebotenen tritt seine göttliche Gabe, an die Stelle des äußerlich Reinigenden das höhere Leben. So verhält sich Christenthum und Judenthum zu einander, so neutestamentliche und alttest. Gemeinde, so — kann man dann allerdings auch sagen — Christus, der Anfang und Inhalt von jenem, und der Täufer, der Schluß von diesem. Er hat aber Wasser in Wein verwandelt, nicht also diesen neugeschaffen u. dergl.: also sind jene beiden so einander gegenübergestellt, daß nicht bloß das Eine an die Stelle des Anderen treten, sondern das Alte in das Neue erhoben und verklärt werden soll. Der aber dieß thut, ist Jesus, welcher, ein Gast zuerst, durch die Gabe an die Stelle des Bräutigams tritt. Daß sich Jesus als solcher zeige, indem er, was dem Bräutigam zugekommen sei, hier übernommen habe, darauf hat Baur mit Recht aufmerksam gemacht. Wie er also das Wesen und die Gemeinde des alten Bundes in das neue Leben erhebe und verkläre, dadurch daß er der Bräutigam geworden: das läßt uns Jesus in diesem Wunder erkennen. In einem Wunder hat er dieß abbildlich erkennen lassen wollen, weil jene Thatsache selbst ein Wunder ist. Sofern nun das Abendmahl ein Moment im Ganzen dieser Erhebung und Verklärung ist, mag man daran denken, aber nur in dieser Begränzung. Sofern durch das Auftreten Jesu des Christs neben dem Täufer jene Thatsache begonnen, ist das Verhältniß des Täufers, dem bloß das Wasser und die vorbildliche Reinigung eignet, und Christi, der den Geist und dessen höheres Leben gibt, in dieser Geschichte abgebildet. Sofern die Verklärung der Gemeinde das Ende dieser Thatsache ist, mit welchem Christus der Bräutigam seine Braut, die Ge-

meinde, heimholen, und die rechte Hochzeitfreude bereiten wird, ist auch auf dieses Ende hingewiesen. So umfassend wird die Bedeutung dieses Wunders genommen werden müssen. Wenn Bg. Crus. erklärt, nicht widersprechen zu wollen, wenn man in der Erzählung eine Beziehung auf die Wandlung des Judenthums zu einem höheren Geiste finde, wenn er hiefür auf den καθαρισμὸς τῶν Ἰουδαίων v. 6 und den Zusammenhang mit der folgenden Erzählung v. 14 ff. hinweist S. 82, so mögen wir das gerne als Bestätigung der vorgetragenen Ansicht annehmen. Aber ein „Allegorisiren" wird dieß nicht heißen dürfen. Wir haben in den Abschnitten über Sprache und Darstellung des Evangeliums zur Genüge gesehen, wie diese Symbolik im ganzen Geiste der Schrift, weil der Sache selbst tief und wesentlich begründet sei. Wie schon in der alten Kirche eine ähnliche Deutung dieser Geschichte herrschend gewesen, darauf hat Bg. Crus. aufmerksam gemacht. Auch Lampe findet in derselben iucundam illam rerum immutationem, quae cum adventu Domini erat exspectanda (I. S. 517), obgleich er sich bei der Nachweisung in Spielereien verliert. Die neutestamentliche χάρις anstatt des alttestamentlichen νόμος abzubilden: von diesem Gesichtspunkt aus wird diese Geschichte gedeutet werden müssen.

Da erklärt sich dann auch die Menge des geschenkten Weins. Denn mit Ebrard (Ev. Kritik S. 284) das Quantum auf 3 Eimer zu erniedrigen, fehlt meines Erachtens die Berechtigung. Mit Lücke (I. S. 471) aber zu bezweifeln, daß der ganze Wasserinhalt Wein geworden, verbietet die Einfachheit der Erzählung, welche ohne Einschränkung von τὸ ὕδωρ οἶνον γεγεννημένον v. 9 spricht und uns nichts anderes zu denken erlaubt, als daß nach des Schriftstellers Meinung aller Wein in Wasser verwandelt worden sei. So dürfen wir denn etwa 6 Eimer voraussetzen. Freilich nicht, als sollte dieser Wein sofort alle getrunken werden. So gar viel Gäste (Lücke a. a. O.) werden auch nicht da gewesen sein. Von Luxus und Verschwendung (de Wette) werden wir darum in keinem Falle sprechen dürfen. Denn warum sollten

nicht die Neuvermählten ein reiches Maß als Geschenk ihres Gastes, als Segen seines Verweilens in ihrer Mitte, haben übrig behalten sollen, davon sie noch lange nehmen konnten? So verhält es sich denn auch mit Jesu segensreicher Menschwerdung und Wohnen unter uns, daß wir aus seiner Fülle Gnade um Gnade nehmen sollen 1, 16. Für diesen Satz ist diese Geschichte ein Beleg. Und wie in jenem Satz des Evangelisten eine Aussage des ganzen Segens enthalten ist, welchen der Menschgewordene, der unter uns eingekehrt ist, uns gebracht hat, so ist in dieser Geschichte der ganze Segen abgebildet.

Damit langt dieser zweite Kreis von Erzählungen (1, 19—2, 11) an demselben Ende an, wie der einleitende Kreis. Denn wie in jenem gesagt wird, wie Christus in die Welt ein- und unter die Menschen getreten sei, als ihr Genosse, und hier nun den Reichthum seines Segensinhaltes eröffnet habe, im Unterschied vom alttest. Gesetz: so bildet dasselbe geschichtlich und symbolisch den Inhalt dieses Abschnittes. Darnach mag man de Wette's Behauptung bemessen, es fehle hier eine das ganze beherrschende Idee. Wie nun in jenem Abschnitt bemerkt wird, wie eben in diesem πλήρωμα τῆς χάριτος die δόξα Jesu sich kund gethan habe und so ein Gegenstand gläubiger Erfahrung geworden sei: so muß auch dieser Kreis schließen mit der Hinweisung auf Jesu δόξα, als welche sich in diesem Wunder geoffenbart und somit Gegenstand des Glaubens geworden sei (2, 11). So dient denn dieß Wunder dazu, Jesum als den Sohn Gottes zu erweisen, da er darin jenes Heil versichtbarte, das er vermittelt, nur weil er der Eingeborne, der vom Himmel Stammende ist, da vor ihm in Israel nur die Ordnung des in Stein gegrabenen Gesetzes herrschte. Das Bessere kam jetzt erst (2, 10). Aber vorbildlich offenbarte er es erst, nicht schon dem Wesen nach, weil seine Stunde noch nicht gekommen war, d. i. die Zeit der vollen Selbstoffenbarung vor den Augen der Menschen. Darum hat dieß Wunder, als bildliche Prolepsis des Zukünftigen Bedeutung nur für den engen Kreis, in dem sich Jesus hier bewegt, zunächst nur für die

Jünger. Denn daß es von den andern Gästen Jemand bemerkt habe, wird nicht berichtet: so werden wir es auch nicht voraussetzen dürfen. Nachher werden sie es wohl erkannt haben. So hat diese Thatsache, indem sie, zunächst ein Glied in der Sammlung und Glaubenserweckung der Jünger, doch auch den Uebrigen nicht unbemerkt bleibt, etwas an sich, wodurch sie Jesum aus dem ersten Kreis seiner Jünger in die Oeffentlichkeit überleitet. Hiedurch führt sie unmittelbar zu dem nächsten Kreis der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. So sehen wir kettenartig die einzelnen Glieder unserer Schrift in einander greifen und die Geschichte und Darstellung fortschreiten. Hiezu ist die andere Betrachtung noch hinzuzunehmen, daß der nächste Vorgang der Tempelreinigung einen offenbaren Gegensatz zu dem Hochzeitwunder bildet, wie denn auch das Verhältniß Jesu zum Judenthum einen wesentlichen Gesichtspunkt für die Erklärung dieses Vorgangs zu bilden hat. So schließt er sich also enge an den vorhergehenden an, und doch wiederum gehört er wesentlich zu dem Folgenden, indem er Jesu Auftreten und Aufenthalt in Jerusalem und Judäa eröffnet. So in einander gegliedert also sind die Theile und Abtheilungen unsres Evangeliums.

II, 12—IV, 54 Jesu erste Selbstoffenbarung als des Sohnes Gottes: Unglaube, Halbglaube, Glaube.

Wir sahen oben, daß Cap. 4 einen Abschnitt bildet. Denn mit Cap. 5 beginnt die Opposition, welche in diesem Theile nur erst von ferne sich zeigt, wenn auch sogleich mit dem ersten Auftreten die Erwartung davon hervorgerufen wird. In sich selbst aber ist, wie wir sahen, dieser Theil zweitheilig. Jerusalem und Judäa auf der einen, Samarien und Galiläa auf der andern Seite sind einander entgegengestellt. Denn zwar hat er im galiläischen Kana angefangen, durch Wunderzeichen seine Herrlichkeit zu offenbaren —, so ist 2, 11 zu verstehen —, aber es ist doch nur Ein Wunder und in engem Kreis geschehen. In Jerusalem dagegen thut er viele (2, 23. 4, 45), und

zwar öffentlich, vor allem Volk, am Fest, mit lauter Selbstbezeugung seiner als des Sohnes Gottes. Hingegen thut er nach Galiläa zurückgekehrt, nur auf dringendes Bitten eines, da er wieder gerade in Kana ist. Dieß ist im Ganzen das zweite galiläische: so wenig hat er in diesem Lande gethan (4, 54). Noch weniger aber läßt sich seine Thätigkrit in Samaria mit der in Judäa vergleichen. Und doch hat er hier Glaube, dort Unglaube, höchstens Halbglaube gefunden. In den mannigfaltigsten Gegensätzen bewegt sich dieser Theil, und wird dadurch unverkennbar zweitheilig. Innere und äußere Geschichte, Gedanke und Geographie treffen darin zusammen.

II, 12—III, 36. Jesus in Jerusalem und Judäa.— Wir haben hier die erste öffentliche Selbstoffenbarung Jesu als Sohnes Gottes. Sie ist aber allgemeiner gehalten, als die spätere Selbstbezeugung vom 5. Cap. an. Denn hier hat Alles den Charalter der Eröffnung, des Beginns, der Grundlegung. Sein Auftreten im Tempel kündigt ihn mehr nur an, als den der er ist, statt daß es ihn in ausgeführter Weise belehrend als solchen bezeugte. Ebenso eignet dem Gespräch mit Nikodemus ein Eröffnungscharakter. Man hat es deswegen vielfach mit der Bergpredigt verglichen. Und daß er in Judäa taufend uns vorgeführt wird, zeigt ihn uns mehr in grundlegender Thätigkeit als in ausführender. Zugleich hat doch auch Alles, wie wir sehen werden, eine universelle, umfassende Bedeutung. Es kündigt Alles die neue Zeit an, die mit Christus beginnt, und bezeichnet sie ganz. Dieß gilt nun dieser Abtheilung ein eigenthümliches und gemeinsames Gepräge. Es entsprechen aber die einzelnen Abschnitte dieser Abtheilung den vorhergehenden in chiastischer Weise. Auf die gegensätzliche Analogie zwischen der Tempelreinigung und dem Hochzeitwunder habe ich schon aufmerksam gemacht. Wenn es dann im Folgenden heißt, daß Jesus gewußt habe, was im Menschen sei (2, 25), woran sich unmittelbar das Gespräch mit Nikodemus anschließt, so erinnert das an jene Kundgebungen dieses Wissens, wie sie beim ersten Zusammentreffen mit seinen Jüngern (1, 43. 48) berichtet werden, und an die Worte, welche er mit

diesen wechselt, und worin er auch wie dem Nikodemus, wenn auch in anderer Weise, die neue Zeit des Geistes ankündigt, welche er bringt. Das Zeugniß des Täufers aber schließt diese Abtheilung, wie es die vorige eröffnet, nur jener gegenüber vermehrt durch die Resultate des dazwischen liegenden. So schließt und rundet sich dieser Kreis ab.

Wenn wir nun früher die 3 Theile gefunden haben: 2, 12—22. 2, 23—3, 21. 3, 22—36, so werden wir nach dem Erörterten diese Eintheilung nicht mehr zu rechtfertigen nöthig haben.

1. 2, 12—22: Jesus und das damalige Judenthum, der Sohn Gottes und die jüdische Obrigkeit, der entweihte Tempel der alttestamentlichen Gemeinde und der neue Tempel der neutestamentlichen werden hier einander gegenübergestellt.

Jesus soll öffentlich auftreten und sich ankündigen, als den, der er ist. Wo besser als in Jerusalem? wann besser als zur Passahzeit? Abgeordnete der Obrigkeit in Jerusalem sind uns als dem Täufer entgegentretend beim Beginn der Geschichte begegnet, wie wir sahen, bereits eine Hinweisung und Andeutung des Zukünftigen. Ohne Zweifel gleiche haben wir uns hier unter den Juden (v. 16. 20) zu denken. Juden heißen sie hier wie dort, weil sie dieß Christus feindlich gewordene Volk vertreten. Daß diese erste Begegnung Jesu mit den Juden eine Andeutung der künftigen Entwicklung ihres beiderseitigen Verhältnisses sei, bedarf keiner weiteren Erinnerung. An einem Passah beginnt er seine öffentliche Laufbahn in Jerusalem; an einem Passah wird er sie daselbst beschließen. So stellt sich das Ende dem Anfang gegenüber. Und Jesu und des Evangelisten Worte (v. 17. 19. 22) weisen deutlich auf das Ende hinaus, wie wir sehen werden. Daß aber daraus zu erkennen sei, daß eben der Evangelist das Ende an den Anfang versetzt habe, ist nur einer der vielen hurtigen Schlüsse Baur's (S. 126). Es ist schon vielfach daran erinnert (vgl. z. B. Hug Einl. II. S. 150 f., Ebrard a. a. O. S. 153) und auch von Strauß zugestanden worden, daß auch nach den Synoptikern Jesus vor seinem Ende öfter in Jerusalem müsse

gewesen zu sein. Und wo sollte er auch anders zuerst auftreten, wenn er auch nur als Prophet in Israel auftreten wollte, als im religiösen Mittelpunkt Israels und zur Zeit des Hauptfestes? Alle innere Wahrscheinlichkeit spricht hiefür. Wollte er aber auch nichts weiter als eine Veredlung des Judenthums, oder wie man es nennen mag, so mußte er mit einem Gericht über den damaligen Stand des religiösen Lebens beginnen. Man müßte denn sagen wollen, es habe das damalige Judenthum seiner alttestamentlichen Idee entsprochen. Was lag ihm dann näher, als in einem Akt solcher Art, wie er berichtet wird, dieses Verwerfungsurtheil darzustellen?

Worin nun das Verwerfliche lag, um dessen willen Jesus diesen Gerichtsakt vollzog? Man hebt gern das Störende hervor, was dieses Treiben für die Andacht müsse gehabt haben (z. B. Lücke, Bg. Cruf.). Meines Erachtens ist dieß nicht durch den Text an die Hand gegeben. Vaters Haus und Kaufhaus stellt Jesus einander gegenüber. Das ist ein Gegensatz, der über den des Gemeinen und Erhabenen (Bg. Cruf.) u. ä. hinausgeht; vielmehr mit jenem andern Wort zusammentrifft, welches uns die Synoptiker aufbewahrt haben: Man kann nicht Gott dienen und dem Mammon. Dieser Götzendienst muß gerichtet werden, der im Hause Gottes getrieben wird. Ob seine Säuberung nicht noch mehr die Andacht stört, als jenes Treiben; ob dasselbe sich nicht in Kurzem wieder einfindet, dieß und Aehnliches kam nicht in Betracht und kümmert ihn nicht, wo es sich um ein Zeugniß gegen die götzendienerische Verkehrung des Heiligen handelte. Dieß abzulegen, lag ihm allein an. Und ohne es abgelegt zu haben, glaubte er sein öffentliches Amt nicht antreten und — werden wir wohl hinzusetzen dürfen — nicht beschließen zu können. Es ist aber derselbe Gerichtseifer gegen alle Theile dieses Götzendiensts. Zwar hat man in der Behandlung der Tauben größere Milde gefunden, nach de Wette und Lücke, weil sie für die Armen gehörten, nach Bg. Cruf. vielleicht weil hierin weniger Störendes lag. Als ob ein Geldstück nicht ebenso ruhig könnte eingewechselt, als eine Taube gekauft werden. Aber er behandele alle gleich.

Die Geldtische wirft er um und das Geld auf den Boden; die Ochsen jagt er hinaus; die Tauben heißt er forttragen. Sollte er sie fliegen lassen, im Tempel? und daß am Ende ein Scherz aus dem Ernst geworden wäre? Daß es die Peitsche nicht gethan hat, sondern der Eindruck seiner Persönlichkeit, vor welcher sich unwillkührlich die Sünde beugte, bedarf wohl keiner Erinnerung. So ist diese Thatsache ein Beweis der ungewöhnlichen Persönlichkeit. Zunächst ist es die Macht der heiligen Persönlichkeit. Aber es ist noch etwas Anderes, was auch äußerlichen Gehorsam erzwingt. Es ist eine That des Sohnes Gottes. Denn darauf beruft er sich auch.

Man hätte nicht um des ζῆλος v. 17 willen von einem Zelotenrecht sprechen sollen (ähnlich selbst Ebrard Ev. Krit. S. 151). Ein reformatorisches Recht gab es wohl in Israel; das war aber kein anderes, als das der Propheten und des Geistes Gottes, der sie trieb. Wenn Bg. Cruf. von „einem bloßen Akt altisraelitischen Eifers" spricht, so existirte das Recht eines solchen Eifers, abgesehen von jenem prophetischen, niemals. So konnte also Jesus als Prophet so handeln, wie er handelt. Hier aber tritt er nicht als Prophet auf. Bei den Synoptikern zwar, welche ihn überhaupt als den Propheten Galiläas schildern, ist es der Prophet, welcher jenen Akt vollzieht und auf Grund prophetischer Berechtigung vollzieht. Dort schützt er die Stätte der Anbetung in ihrem Recht (z. B. Matth. 21, 13 οἶκος προσευχῆς. Hier aber übt er als Sohn des Vaters, dessen das Haus ist, Hausrecht gegen den Unfug. Darum spricht er mit Absicht vom Hause seines Vaters (v. 16). So unterscheiden sich demnach beide Thatsachen wesentlich, so sehr sie äußerlich einander gleich sehen mögen. Am allerwenigsten aber hat man ein Recht, alsbald von Identität der Handlungen zu sprechen. und demzufolge entweder dem vierten oder den ersten drei Evangelisten Unrecht zu geben. Wir sehen: als den Sohn Gottes bezeugt und erzeigt sich hier Jesus. Darum verfährt er im Tempel als in seinem Hause; denn alles, was des Vaters ist, das ist sein. Dieß ist es, wovor sich unwillkührlich die Men-

schen beugen und seinem Recht und seiner Gottessohnschaft Zeugniß geben müssen.

Was ist nun aber anderes geschehen, als daß die alte Verheißung sich erfüllt hat, daß Jehova zu seinem Hause wiederkommen wolle? Im Sohne Gottes ist er gekommen. Damit ist aber auch möglich geworden, daß Israels Vollendung und Verklärung beginne und damit das Heil der Welt von dieser Stätte ausgehe. Nur eines war nöthig. Daß sich nämlich Israel von der Niedrigkeit des Gottessohnes, der sich hier bezeugt, nicht irre machen ließ, das Kommen Jehovas in ihm erfüllt zu sehen. Des Glaubens also bedurfte es. Dem aber mußte etwas Anderes vorausgehen und sich beigesellen. Wenn nämlich Jesus seines Vaters Haus wahrt gegen Entstellung, so thut er nichts, als daß er die Wahrheit des alten Testamentes wahrt gegen seine Verkehrung; auf Grund und im Namen der Wahrheit Israels, seiner rechten Ordnung und Gottesgemeinschaft tritt er richtend auf gegen die Verkehrung der Wahrheit Israels. Dieß Gericht mußte Israel anerkennen und sich gefallen lassen. Auch konnte es wohl wissen aus dem prophetischen Wort, daß um der Sünde des Volkes willen die Zukunft Jehovas nicht ohne ein Gericht sein werde. Also der Buße bedurfte es wie des Glaubens. Fand Jesus beide, dann konnte wohl von dieser Stunde des ersten öffentlichen Auftretens an und von diesem Orte aus das schließliche Heil beginnen und sich vollziehen für Israel und für die Völker.

Aber daß die Gestraften vor der Macht der Persönlichkeit Jesu zwar wichen, weil sie ihr nicht zu widerstehen vermochten, aber, wie eben aus ihrem Weichen zu erkennen war, nicht innerlich sie anerkanten und sich vor ihr beugten; und weiter, daß die Obersten des Volkes, das Volk in seinen Repräsentanten, ein wunderbares Zeichen zur Rechtfertigung seines Thuns begehrten, um auf dieses hin es sich gefallen zu lassen und ihn anzuerkennen, also glauben wollten, ohne Buße zu thun, und glauben wollten, nicht um seinet-, sondern um sinnfälliger Wunder willen, wodurch sie sich dann erspart hätten, eigentlich zu glauben: dieß also, daß weder jene noch diese weder Buße noch

Glaube zeigten, ließ erkennen, daß für Israel die Stunde der Heimsuchung insofern vergebens sei, als es nun nicht alsbald zur schließlichen Vollendung seiner Heilszukunft und des prophetischen Wortes vom herrlichen Tage Jehova's kommen werde. Daraus erwuchs den Jüngern die Erkenntniß, daß statt dieser Verheißungen vielmehr jenes weissagende Psalmwort sich erfüllen werde: der Eifer um dein Haus verzehrt mich. Man hat dieß *καταφάγεσθαι* theils vom hinreißenden Affect (Bg. Cruſ.), theils vom erfüllt und entzündet sein von Eifer (de Wette), theils von dem Aufreibenden des Eifers (Lücke), theils auch vom Tod als der Folge des Eifers (Bgl. Olsh.) verstanden. Die letztere Erklärung wird von den ersteren Erklärern am entschiedensten abgewiesen und doch wird sie die richtigste sein, vgl. Hofm. Weiss. II. S. 111. Der Eifer um die Wahrheit Israels, daß es Gottes Haus sei, hat David in Leiden und Gefahr des Todes gebracht: das ist jenes אָכַל des Psalms. So tritt auch Jesus für die Wahrheit Israels auf, wie wir sahen, also daß es Gottes Haus im rechten Verstand würde; aber es wird ihm ergehn wie David; das sehen die Jünger aus der Aufnahme, welche dieser Versuch Jesu findet. Leiden, die an sein Leben gehn, werden die Folge sein. Ob bis zum Tode, wußten sie freilich noch nicht, da sie dieses Wortes in seiner weissagengen Bedeutung gedachten; wir wissen es, und Jesus wußte es auch.

Der Widerstand der Unbußfertigkeit und des Unglaubens, welchen er fand, ließen ihn erkennen, daß erst das Gericht über Israel als Gottes Haus ergehen müsse, ehe es zu dem Ziele seiner Geschichte gelangen werde. Darum spricht er jenes Wort vom Tempelbrechen und -bauen, aus dessen Deutung durch den Evangelisten man so vielfach eine Anklage gegen das Verständniß desselben gebildet hat (vgl. z. B. Lcke, d. St.). Es wird diese Anklage wohl entkräftet werden können, ohne daß wir nöthig haben, dem Worte des Evangelisten vom Tempel seines Leibes einen andern Sinn unterzulegen, als bezeichne etwa *σῶμα* unmittelbar die Kirche, oder mit Olshausen zur Annahme eines Doppelsinns zu flüchten. Halten wir den nächsten Gedankenzusammenhang fest. Wir haben gesehen, wie Jesus aus dem unbußfertigen Unglau-

den Israels erkannte, daß es nicht sofort zur Gemeinde Gottes in Christo könne erhoben werden, sondern zuerst ein Gericht über dasselbe ergehen müsse, wodurch es aufhöre, Gottesgemeinde zu sein; daß Er dann durch eine neue Thatsache den Grund zur neutest. Gottesgemeinde legen müsse. Der Widerspruch des unbußfertigen Unglaubens aber vollzog sich in seiner höchsten Aeußerung in der Hinrichtung Jesu. Damit aber vernichtet sich Israel als Gemeinde Gottes, der Tempel in Jerusalem hört damit auf, Gottes Haus zu sein. In seiner wesentlichen Bedeutung ist er damit gebrochen. Nach dreien Tagen aber hat ihn Jesus wieder errichtet in seiner selbst Auferstehung, welche die Grundlegung der Gemeinde ist, des neuen Tempels und Hauses Gottes im rechten Verstand, von dem nicht bloß das Neue, sondern auch das Alte Test. weiß (vgl. Sach. 6, 12 ff. Ezech. 40, 1 ff. Hagg. 2, 10). Der Eifer um Gottes Haus d. i. daß Israel und sein Tempel Gottes Haus im wahren Sinne werden möchten, hat Jesum in den Tod gebracht. Damit ist der Tempel Jerusalems als Haus Gottes zerstört worden; aber darnach hat Jesus mit seiner Auferstehung begonnen, das geistliche Haus Gottes zu bauen, welches jener steinerne Tempel zugleich sein sollte, aber um des unbußfertigen Unglaubens des Volkes willen nicht werden konnte. So hat beidemal Jesus zwar auf den steinernen Tempel hinzeigend und ihn meinend gesprochen, aber von ihm in seiner wesentlichen Bedeutung. Da also das Geschick des Tempels in diesem Sinne geknüpft ist an den Vorgang des Todes und der Auferstehung Jesu, des Brechens und der Verklärung des Leibes Jesu, so ist sein Wort richtig und einsichtig gedeutet vom Evangelisten, wenn er dabei an jene Thatsachen des Lebens Jesu gedacht wissen will.

So ist denn dieses erste Auftreten Jesu umfassend und entscheidend, wie keine andere Thatsache. Es handelt sich um die ganze Geschichte Israels. Es entscheidet sich, daß auf den Trümmern des gerichteten Volkes Gottes das geistliche Haus Gottes erbaut werden muß; weil sich entschieden hat, daß Jesus erst wird in den Tod gebracht werden durch sein Volk, ehe er

verklärt wird und seinen verklärten Leib zum Tempel Gottes wandeln kann. Denn seinen Leib zwar erweckt Jesus nicht, aber den Tempel baut er, nachdem und weil er vom Vater erweckt ist. Die Thatsache der Verklärung des Leibes Jesu ließ demnach die Jünger das Wort Jesu und die Verheißung des A. Bundes verstehen, und um des zusammenstimmenden Zeugnisses von beider Wort und erfüllender Geschichte willen glauben die Jünger jenem. Das Wort aber, dem die Jünger glauben, ist das Wort dessen, der sich als Sohn Gottes im Hause seines Vaters hier bekannt und bezeugt hatte, welcher in der Auferstehung und Verklärung und in der dadurch bedingten Gründung seiner Gemeinde, weil als Herr des Hauses, so auch als Sohn Gottes erwiesen ist. Also handelt auch hier Alles vom Sohn Gottes und vom Glauben an ihn. Seine Selbstbezeugung im Wort ist nächster Gegenstand und Grund desselben, die vollendenden Thatsachen seines Lebens sind die den Glauben belohnende Bestätigung desselben. Bei den Juden erzeugt, wie wir sehen, das Wort der Selbstbezeugung Jesu nur den Widerspruch des Unglaubens, welcher das Gericht zur Folge hat.

Aber Jesus bezeugt sich auch in Zeichen wunderbarer Art. Ganz ohne Eindruck können diese nicht bleiben. Eine Art von Glaube wird dadurch hervorgerufen. Aber es ist nicht der rechte. Es kommt nun darauf an, ob dieser Halbglaube sich durch Jesu Selbstbezeugung im Wort zum rechten Glauben wird erheben lassen oder nicht. Dieß bildet den Inhalt des nächsten Abschnitts:

2. 2, 23 — 3, 21. Der Halbglaube der Juden, wie er durch die wunderbaren Zeichen Jesu hervorgerufen ist, wird uns hier vorgeführt. Es sind, wie scheint, nicht wenige Zeichen gewesen, die Jesus gethan hat. Denn auch der Erfolg, äußerlich betrachtet, ist kein geringer: *πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* heißt es. Also Viele sind es die glauben, und an seinen Namen glauben sie, also nicht bloß, daß es mit ihm etwas Besonderes sei, sondern sie halten ihn für den, als welchen er sich bezeugt, für Gottes Sohn. Es macht das

Ganze den Eindruck eines umfassenden Versuchs von Seiten Jesu. Zwar hatte er gesehen, daß ihm Israel nur unbußfertigen Unglauben entgegenbringe. Aber ob er nicht das Volk von der Obrigkeit werde trennen können, so daß vielleicht jenes für den Glauben zu gewinnen sei: das galt noch einen Versuch, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen. An das Volk im Ganzen und Großen wendet sich sein wunderbares Auftreten am Feste zu Jerusalem. Aber es ist nur das Wunderbare seiner Zeichen, was Eindruck macht. Der dadurch erzeugte Glaube ist keine sittliche That und insoweit nicht Glaube im Grunde. Es ist Unglaube in der Form des Glaubens, wie Baur den Glauben der Juden zu bezeichnen liebt. Nur ist dabei nicht zu vergessen, daß dieser Halbglaube nur insofern Unglaube ist, als er sich auf seinem Standpunkt des bloßen Anstaunens, dem der sittliche Werth fehlt, fixirt; er ist aber nicht Unglaube, sondern der Anfang des Glaubens, sobald er in sich selbst seine Ruhe nicht hat, sondern über sich hinauszukommen sucht. Das erstere war bei den Vielen, von denen v. 23 redet, das andere bei Nikodemus der Fall.

Weil es bei Jenen nicht zu einem sittlichen Verhalten Jesu gegenüber kam, konnte auch dieser nicht in ein sittliches Verhältniß zu ihnen treten. Dieß ist gemeint mit dem *οὐκ ἐπίστευεν αὑτὸν αὐτοῖς*, welches begründet ist durch ein *πιστεύειν*, das Jesus als ein *οὐ πιστεύειν* erkannte. Man übersetzte jene Worte in der Regel: er vertraute sich ihnen nicht an; und versteht dieß entweder von seiner Lehre (Bengel), oder von seiner Person (Lücke, Bg. Cruſ.), und erklärt dieß dann etwa, wenn man es erklärt, mit Lampe dahin, daß er nicht so frei unter ihnen wandelte, als er außerdem gethan haben würde. Aber so wenig wie von einer Zurückhaltung der ersteren Art, findet man auch von einer Vorsicht der zweiten etwas im Text und in der unmittelbar folgenden Geschichte. Das Verständniß muß aus dem Gegensatz gewonnen werden. Denn weder ein Wortspiel (de Wette, Lücke), noch ein bloßer Wortanklang (Bg. Cruſ.) ist die Wiederholung von *πιστεύειν*, sondern eine sachliche Analogie, wie ich sie oben bezeichnete.

Was das aber heiße, er trat zu denen, die nicht in das sittliche Verhältniß und Verhalten des Glaubens zu ihm traten, nicht in das entsprechende sittliche Verhältniß von seiner Seite, ist unschwer zu erkennen. Das Gemeinschaftsverhältniß ist gemeint, in das er zu Israel, als zu seinem Volk, hätte treten sollen und nicht treten konnte. Wir mögen uns solcher Stellen erinnern wie Hos. 2, 20 *μνηστεύσομαί σε ἐμαυτῷ ἐν πίστει καὶ ἐπιγνώσῃ τὸν κύριον*, nur daß das Verhältniß hier von der andern Seite gefaßt und weniger mit einem sinnlichen Ausdruck bezeichnet ist. Von Vorsicht oder öffentlichem Wandel oder Freimuth u. dgl. ist hier durchaus nicht die Rede, sondern von der sittlichen Hingebung, wie sie etwa zwischen Jesu und den Jüngern, wie sie gleich beim ersten Zusammentreffen zwischen ihm und Nathanael statt fand. Hier wie dort aus demselben Grund, daß nämlich Jesus eine Erkenntniß der innern Herzensstellung der Menschen besaß, welche in Berührung mit ihm traten. Diese Erkenntniß, wie sie sich zeigte hier im *οὐ πιστεύειν αὐτόν* wie dort im Gegentheil, ist hier wie dort ein Zeugniß für Jesu Gottessohnschaft, und als solches vom Evangelisten gemeint und hervorgehoben. Denn wer sonst vom Geiste Gottes erfüllt war, besaß doch nur Erkenntniß der Menschen von der besonderen Seite, um die es sich bei seinem besonderen Beruf handelte: wie denn z. B. der Täufer wohl erkannte, wer bußfertig sei, wer nicht. Also nur ob dieß oder jenes im Menschen sei, erkannten die Andern; Jesus aber, was im Menschen sei, schlechthin. Der Mensch selbst ist ihm aufgedeckt und ganz, zum Zeichen, daß er den Geist, kraft dessen er diese Erkenntniß hat, ohne Maß besitzt, demnach Gottes Sohn ist, im Unterschied und Gegensatz von allen Andern, Gottes Sohn schlechthin, und nicht blos nach einer einzelnen Beziehung.

Nicht als ein einzelnes Beispiel dieses vollkommenen Wissens oder „der vollkommenen Weisheit" (Lücke) ist das folgende Gespräch mit Nikodemus gemeint (Ders.). Damit möchte man sich von vornherein die Möglichkeit des rechten Verständnisses erschwert haben. De Wette hat das Richtigere, wenn

er das Gespräch durch die Rücksicht auf den Wunderglauben, von welchem Nikodemus ein Beispiel sei, erklärt wissen will. Noch entschiedener hat aus diesem Gedanken Baur das Verständniß zu entwickeln gesucht. Nikodemus repräsentire das glaubende Judenthum, dessen Glaube nur die Hülle und Form des Unglaubens sei; dieß Gespräch bilde somit das erste Moment in dem sich von da an entwickelnden Prozeß des Glaubens und Unglaubens, in dessen Darstellung der Evangelist eben darauf bedacht sei, den mehr und mehr offen heraus tretenden Unglauben als den von Anfang an seienden Inhalt des äußerlichen Glaubens der Juden zu enthüllen. (A. a. O. S. 143. 145). Dieser Auffassung steht aber die äußerliche Beobachtung gegenüber, daß im Verlauf des Evangeliums Nikodemus als ein Gläubiger erscheint, und zwar gläubig nicht ohne Wirkung dieses Gesprächs (vgl. oben S. 126 f. und 7, 50). So kann ihn der Evangelist hier nicht wohl als Typus des schlechthin ungläubigen und „unempfänglichen" Judenthums gebraucht haben. Auch sucht er Jesu Wort, und wenn er auch schwer zum Verständniß desselben gelangt, widerspricht er doch nicht. Mit dem Ausgang des Gesprächs bleibt die Sache in der Schwebe, also in der realen Möglichkeit und im leisen Anfang des Glaubens. Aber allerdings ist er ein Beispiel des Glaubens, der noch nicht Glaube ist, der aber Möglichkeit des rechten Glaubens ist, wenn er über sich hinauszukommen sucht. Somit wird uns hier die andere Seite des jüdischen Wunderglaubens gezeichnet, aber eben weil die Sache am Ende in der Schwebe bleibt, auch gezeigt, wie schwer es in Judäa zu rechtem Glauben gekommen sei. Wir bleiben mit diesem Gespräch noch innerhalb des Bereichs des Nochnichtglaubens, für welches wie für den eigentlich ungläubigen Wunderglauben das Wort des Täufers gilt 3, 32 *καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει.*

Noch eines wird bemerkt werden müssen. Stier (Reden Jesu IV. S. 5) hat darauf aufmerksam gemacht, wie 3, 1 durch Wiederaufnahme von *ἄνθρωπος* sich an 2, 25 anschließe. Aber er hat meines Erachtens unrichtig den Begriff des Menschen betont, und den Zusammenhang daher zunächst in dem gefun-

den, daß Jesus gewußt, was im Menschen sei. Vielmehr soll aus dem Collektivum durch die Wiederholung des Wortes Nikodemus als ein Einzelner herausgehoben werden, so daß nun zwar ἄνθρωπος nicht ganz gleich mit τὶς ist, wogegen Stier sich sträubt, aber doch das Moment des Einzelnen zugleich mit darin liegt. Das läßt uns den Fortgang der Geschichte erkennen. An das Volk im Ganzen und Großen hatte sich, wie wir sehen, Jesus vorher gewendet. Aber da er aus seinem Wunderglauben erkannte, daß er nicht in dasjenige Gemeinschaftsverhältniß treten könne, welches für die messianische Zukunft von der Prophetie in Aussicht gestellt war, erkannte er auch als seine Aufgabe, Einzelne in Israel zu seiner Gemeinde zu sammeln und sie aus einzelnen Israeliten zu bauen, da das Volk sich des Heils beraubte, als solches zur Gemeinde Christi zu werden. Darum tritt denn hier dieß Gespräch mit Nikodemus ein, dem einzelnen Pharisäer. Aber damit verliert die Sache, um die es sich handelt, noch nicht ihre umfassende Universalität. Es ist die neue Zeit des Geistes, welche Jesus ankündigt, wie er im Tempel die neue Zeit der Gemeinde der Erfüllung angekündigt und anzubahnen gesucht hatte. Dadurch gewinnen die Worte Christi den Charakter einer Eröffnungsrede, weil sie nicht ein einzelnes Heilsgut, sondern das ganze Heil in der Form der nun beginnenden Zeit des Reiches Gottes im Geist der neuen Geburt zum Inhalt haben.

Ist Nikodemus ein Repräsentant, wie wir sagten, des Halbglaubens, welcher noch nicht Glaube ist, so muß sich das in seiner Anrede zeigen. Auch gibt er hier als Grund seines Glaubens die σημεῖα an, und zwar nicht von Seite dessen, was sie bedeuten, sondern von Seiten ihrer Ungewöhnlichkeit. Weil Jesus so Außerordentliches thut, deswegen glaubt er. Was er glaubt ist, daß Jesus göttlichen Beruf habe. Nicht in seiner Person aber sieht er diesen, wie er aus den recht verstandenen σημείοις hätte erkennen können, sondern in der Lehre, welche er bringt, und welche ihm durch die σημεῖα nur äußerlich legitimirt wird. Also wunderbares Thun und neues, jedenfalls gesetzliches Wissen, scheint ihm das besondere Jesu zu

sein. Hierin liegt ihm auch die göttliche Ausrüstung und in Folge dessen Berechtigung Jesu, welche er durch ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ zu verstehen gibt. Gegen dieses falsche Fundament seines Glaubens richtet Jesus seine Antwort (de Wette), nicht gegen eine ausgelassene Frage, wie Manche gemeint haben. Nicht ungewöhnliches Thun und neues Wissen, sondern neues Leben ist Voraussetzung der Mitgliedschaft des Reiches Gottes.

Vom Reiche Gottes spricht Jesus, weil leicht zu erkennen war, daß Nikodemus dasselbe im Sinn gehabt. Sieht dieser in Jesu eine neue Gottesoffenbarung an Israel, so muß er ihr in seinen Gedanken nothwendig eine Beziehung auf die Vollendung Israels geben. Diese ist aber keine andere, als daß Jehova sein Volk zum Gottesreich auf Erden wandele. Diese Zeit und diesen Zustand der Dinge, welcher an die Stelle der Gegenwart, als der Zeit der Weltreiche, treten sollte, zu erwarten, war Israel von der Prophetie des A. T., z. B. von Daniel angewiesen. Es sind dieß die von Petrus Act. 3, 19 ff. verkündigten καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου, welche mit der Sendung des Christs vom Himmel und seiner bußfertigen und gläubigen Aufnahme von Seiten Israels beginnen sollen. Hiemit — das wußten Alle hinreichend aus dem A. T. — mußte eine neue Gottesoffenbarung an Israel in Verbindung stehen, und durch den Täufer waren sie daran erinnert worden. Deßhalb redet Jesus unmittelbar davon, als von einer sich von selbst verstehenden Sache. Aber Nikodemus täuscht sich, wenn er es in der Wunderbarkeit der Thaten und der Neuheit der Unterweisung Jesu finden zu können glaubt; ein neues Leben müsse er suchen, wird er deßhalb erinnert. Auf eine gottgewirkte Thatsache des persönlichen Lebens verweist ihn Jesus.

Wie wir sahen, daß Jesus vom Volk als Ganzem zu den einzelnen Persönlichkeiten sich wendet, um diese zu seiner Gemeinde zu sammeln, so setzt er auch hier den Anfang und die Grundlegung seines Reiches nur in das neue Leben der Persönlichkeit. Von hier aus zieht dann das Reich Gottes seine Kreise. Es kam nur darauf an, ob die Mehrzahl der

Einzelnen Israels, diesen Anfang im neuen Leben der Persönlichkeit in sich würde wirken lassen, so daß es auch so noch zur Naturverklärung des Volksgemeinwesens Israels hätte kommen können, oder ob der Umfang des Reiches Gottes auf den Kreis des, wenn auch auf noch so weiten Umfang ausgedehnten neuen persönlichen Lebens beschränkt bleiben würde, bis erst später die καιροὶ ἀναψύξεως u. s. w. eintreten könnten. Aber Antheil am Reiche hatte jedenfalls, welchem jene Thatsache des persönlichen Lebens widerfahren war. Denn wenn es auch ἰδεῖν heißt, so ist das um des Gegensatzes willen so gesagt, weil Nikodemus in den Wundern den Reichsanfang mit seinen Augen glaubte geschaut zu haben, und es ist von den Exegeten anerkannt, daß dieß ἰδεῖν die wesentliche Erfahrung und Theilnahme der Sache selbst in sich schließe. Jene Thatsache aber ist mit γεννᾶσθαι ἄνωθεν bezeichnet.

Es ist bekanntlich ein alter Streit, ob ἄνωθεν von Neuem oder von oben bezeichne. Die neueren Exegeten haben sich für letzteres entschieden. Und allerdings kommt ἄνωθεν in den drei andern Stellen des Evangeliums, welche man hiefür beibringt (3, 31. 19, 11. 23) nur in dieser Bedeutung vor, und ist γεννᾶσθαι ἐκ θεοῦ ein dem Johannes geläufiger Begriff und Ausdruck. Wenn man nun aber sofort behauptet, daß Johannes bloß diesen Begriff und nicht den der Wiedergeburt kenne (de Wette), so ist das eine irrige Behauptung, da doch hier sowohl der Sache als dem Ausdruck nach (δεύτερον γεννηθῆναι v. 4 vgl. v. 6) von einer neuen Geburt, welche aus dem Geist geschieht, die Rede ist. Dagegen scheint mir entscheidend, daß Nikodemus dieß Wort müßte überhört haben, das doch an der Tonstelle steht und also das Hauptmoment des Gedankens ausspricht. Hätte er es gehört, so hätte er die Frage, die er dann thut, nicht wohl stellen können; das ἐκ θεοῦ hätte ihm das Räthsel lösen oder wenigstens ihn veranlassen müssen, nach dieser Seite hin seine Frage zu richten. So aber sehn wir ihn ganz sich im Kreise des Gedankens einer zweiten Geburt bewegen. Den wesentlichen Unterschied dieser zweiten von der ersten Geburt würde Jesus dann erst im Folgenden hervorhe-

ben. Wenn man einwendet, daß ἄνωθεν niemals „wieder," sondern nur „von vorne" heiße (de Wette), so trifft dieser Einwand nicht, da es hier eben von vorne heißen soll und aus diesem Grunde nicht δεύτερον o. ä. gewählt ist. Als eine neue Zeit und dann als die neue Zeit des Geistes, oder als neuen Lebensanfang und dann erst als den neuen Lebensanfang aus dem Geiste Gottes bezeichnet Jesus die wunderbare Thatsache, deren Erfahrung er fordert, um am Reiche Gottes Gemeinschaft zu haben. Mit dem Begriff und Wort einer Geburt von oben aber beginnen würde geheißen haben, das Ganze von vorneherein absichtlich unverständlich machen, während die neue Geburt für Nikodemus nicht so ganz fremd sein konnte, wenn er an die „Beschneidung des Herzens" Deuteron. 30, 6. Jer. 4, 4, an die Verheißung des neuen Herzens und neuen Geistes Ezech. 11, 19 f. 36, 26. 27, an Ps. 86, 4—6 u. ä. dachte. So glaube ich denn mit Stier (S. 24—28) zu der älteren gewöhnlichen Fassung von ἄνωθεν zurückkehren zu müssen, bei welcher auch Besser in seinen Bibelstunden (S. 153) mit Recht geblieben ist. Daß Nikoemus troß der alttest. Anklänge Jesum nicht fäßt, hat seinen Grund wohl darin, daß er das Wort einer neuen Geburt bisher nur bildlich von einer Umänderung oder einer Versetzung zu verstehen gewohnt war, während ihm Jesu entschiedenes „von vorne an" die Sache eigentlich zu nehmen schien. Darum bezieht sich auch seine Erwiderung auf diesen Punkt (εἰς τὴν κοιλίαν u. s. w.), und Jesus gibt hierauf Bescheid, daß sich das „von vorne an" nicht auf das Naturleben zunächst, sondern auf das Personleben beziehe.

Aber eben aus dieser Erwiderung des „israel. Gelehrten" hat man entweder eine Anklage gegen den Evangelisten gebildet (Br. Bauer), oder sie wenigstens auf Rechnung der Darstellung gesetzt (de Wette), oder doch die Möglichkeit statuirt, daß der Unverstand des Nikodemus von „Johannes etwas zu stark accentuirt" sei (Lücke), oder auch (wie Bg. Cruſ. und Schleierm.) die Worte des Nikod. witziger gedeutet als sie lauten, um ihn vom Vorwurfe der Bornirtheit zu befreien.

Bleiben wir bei der eigentlichen Fassung der Worte, so wird dem Nikod. damit nicht zugemuthet, daß er nach der Möglichkeit einer zweiten leiblichen Geburt fragt. Auch sagt er nicht bloß, was Lücke ihn sagen läßt: wenn doch die Wiederholung der leiblichen Geburt etwas so schlechthin Unmögliches ist, wie soll ich das *ἄνωθεν γεννηθῆναι* verstehen? Sondern: wie kann dieses *ἄν. γενν.* stattfinden, ohne mit einer zweiten leiblichen Geburt. Er faßt *ἄν. γενν.* richtig von einem neuen Anfang persönlichen Lebens. Das inner persönliche Leben ist ihm aber so eng mit dem Naturleben verkettet und in Abhängigkeit davon, daß er einen wirklichen (nicht bloß bildlichen) Anfang von jenem ohne einen neuen wirklichen Anfang von diesem sich nicht zu denken vermag. Er nennt also nicht, wie man ihm untergeschoben hat, das zweite Kommen aus Mutterleib als eins und dasselbe mit dem *ἄν. γενν.* Jesu, sondern als nothwendige Naturvoraussetzung, in und mit welcher allein er sich den neuen persölichen Lebensanfang zu denken im Stande ist.

Dieß ist nun freilich ein Neues in der ganzen Ordnung der Dinge, daß es nunmehr einen neuen Anfang des persönlichen Lebens geben soll, welcher den neuen Anfang des Naturlebens nicht zur Voraussetzung, sondern etwa zur Folge hat. Dieß findet seine thatsächliche wie Erkenntniß-Möglichkeit nur in der vorbildlichen und ursächlichen Thatsache und Erkenntniß der Geburt Christi des Sohnes Gottes, dessen persönlicher Lebensanfang auch unabhängig ist vom Anfang seines irdischen Naturlebens. In dem Maß nun als das A. T. nicht einen solchen Sohn Gottes kannte, sondern solche, welche in ihrer irdischen Lebensstellung zu Söhnen Gottes im gewissen Sinn erhoben wurden, kennt es auch nicht die Wiedergeburt im neutest. erst mit Christus gegebenen Sinn, sondern nur die Bekehrung, und jene nur als eine unverstandene Thatsache der Zukunft. Eben deßhalb kann auch Nikodemus, der in Jesus nur einen menschlichen Lehrer sieht, der göttlich begabt und ausgerüstet, damit aber der gewöhnlichen Ordnung der Dinge nicht entnommen ist, das Wort von der neuen Geburt nicht verste-

hen, da er es ernstlich und eigentlich nimmt und ihm die mißverstandene Person Jesu dazu den Schlüssel nicht gibt.

Daß im eigentlichen Sinn von einer neuen Geburt die Rede sei, bestätigt ihm Jesus. Sie ist so eigentlich wie die erste. Wie dort aus irdischem Element und dem schöpferischen Gottesgeist des Naturlebens der Mensch kommt, so hier auch aus irdischem Element und schöpferischem Gottesgeist der neuen Zeit und Ordnung der Dinge. Denn aus dem πνεῦμα im eigentlichen Sinne, welches nicht πνεῦμα τῆς σαρκός, sondern dieser entgegengesetzt ist, muß diese Geburt geschehen, weil sie für die Zeit des πνεῦμα geschieht, welche in Jesu dem Sohne Gottes angebrochen ist. Was der Täufer einander gegenübergestellt hatte: Wasser und Geist (vgl. 1, 26. 31. 32. 33), verbindet hier Jesus, zum Wasser gibt er den Geist hinzu, als welcher den Geist ohne Maß in sich trägt, weil er das Fleischgewordene Wort Gottes und der Sohn ist. Nicht als ob ὕδωρ bildliche Bezeichnung der Herzensreinigung, πνεῦμα bildloser Ausdruck wäre (Lücke I S. 521 f.). Es sind beide Worte gleich eigentlich gemeint und beides so verbunden zu denken, daß zur Wassertaufe, welche Nikod. von Johannes her kannte, die Geistestaufe durch Jesus hinzutreten solle. Beide Momente, das Wasser des Täufers und der Geist des Christ, sind ihm wohlbekannte, das erstere aus der nächstliegenden Geschichte, das andere aus der Verheißung; und wenn Christus sie combinirt zur einigen göttlichen Thatsache der neuen Geburt und der menschlichen des Glaubensgehorsams, so bleibt damit der Bericht streng innerhalb der Gränzen geschichtlicher Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Daß aber, wenn der Täufer nicht mehr ist, und doch der Eintritt in das Reich Gottes sich nur durch die vermittelst der beiden Elemente des Wassers und des Geistes geschehende Geburt fortwährend vermitteln soll, die beiden Momente zu einem Acte combinirt werden werden, ist durch das Wort Jesu genügend nahe gelegt. In zweiter Linie spricht er daher von einer Wassertaufe, welche zugleich Geistestaufe ist. Sagt man, dieß konnte Nikodemus nicht verstehen, so ist zu antworten, daß er dieß auch nicht verstehen

sollte, sondern nur sich das zeitlich aus einander Liegende combiniren, was uns durch die Thatsache der christlichen Taufe zum λοῦτρον παλιγγενεσίας geeinigt ist. Damit ist aber die christliche Taufe keine andere der Sache nach, als welche Jesus hier mit dem πνεῦμα meint, nur in anderer Form als Nikod. sich zu denken veranlaßt war.

Solcher Geistesgeburt aber bedarf der Mensch, weil er σάρξ, die βασιλεία τοῦ θεοῦ aber pneumatisch ist, also auch der Mensch, um in sie einzutreten, gleichartig werden muß v. 6. Vgl. de Wette. Aus dem, daß es eine That des πνεῦμα ist, welche ihm widerfahren muß, soll Nikod., so weit er es braucht, verstehen, wie von einem neuen Lebensanfang im Geist die Rede sein könne ohne neuen Lebensanfang des natürlichen Lebens v. 7. Den Geist des ethischen Lebens zu verstehen, wird er auf sein Analogon im Naturleben verwiesen. Wie der Wind ist er frei in seiner Bewegung, und so unfindbar auch in seinen Ursprüngen doch fühl- und erkennbar in seinen Wirkungen v. 8. Damit also soll sich Nikod. beruhigen, daß diese Geisteswirkung (πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος) eine erfahrungsmäßige Thatsache ist, welche er ebenfalls an sich erfahren kann und soll.

Damit schließt der erste Kreis (v. 3—8) der Unterweisung Jesu: Die wunderbare Thatsache der Wiedergeburt — das ist sein Gedanke — muß dem widerfahren, welcher zum Reiche Gottes, dessen Zeit mit Jesus dem Christ angebrochen ist, gehören will. Daran schließt sich der zweite Kreis v. 9—15: solche Thatsache widerfährt dem, der glaubt an Jesum den Sohn Gottes, dessen Person und Zeugniß im Glauben angenommen werden will. Denn — das ist der Inhalt des dritten Kreises v. 16—21 — wer an diesen glaubt, hat damit das ewige Leben, während wer nicht glaubt, dem Gericht verfallen bleibt. In diese drei dem Umfange nach einander gleichen Theile, Ausführungen von drei logisch eng zusammengehörigen Sätzen, zerfällt die Rede, als deren Inhalt diese Sätze nichts zeigen, als was der Gesammtinhalt des Evangeliums ist.

v. 9—15. Vom Glauben an den Sohn Gottes ist hier

die Rede. Davon zu sprechen ist Jesus sowohl durch die Sache überhaupt, als durch die Frage des Nikodemus veranlaßt. Nicht um die Nothwendigkeit und Möglichkeit zu begreifen (Lcke) fragt dieser; sondern die Art und Weise wie, den Weg, auf welchem sich diese Thatsache der neuen Geburt vollziehen könne, will er wissen. Davon nimmt Christus Anlaß, ihn auf den Glauben an seine Person zu verweisen. Man hat in der Regel dem Frager Unrecht gethan, indem man in v. 9 nur eine Wiederholung des ersten Nichtverstehens und Unverstands gefunden hat. Vielmehr läßt er die Thatsache der Wiedergeburt, wenn auch als unbegriffene doch einigermaßen als geglaubte, gelten; nur über das Wie ihres Vollzugs will er Unterweisung. Darin allerdings fehlt er, daß er sich dieselbe noch ferne hält, statt zu fragen, wie er zu ihrer Erfahrung komme und was er zu diesem Behuf zu thun habe. Daß er nun dieses nicht weiß, hält ihm Jesus in einer verwundernden Frage vor. Als Lehrer Israels sollte er es wissen; denn als solcher mußte ihm aus dem A. T. und der Heilsgeschichte bekannt sein, daß aller Weg zur Heilsgemeinschaft von Anfang an der des Glaubensgehorsams gegen Gottes Wort und Gesandte gewesen ist. So wird ihm denn auch diese neutestamentliche Heilsthatsache der Wiedergeburt nur durch den Glaubensgehorsam gegen den widerfahren, welcher den Geist der Wiedergeburt und das göttliche Zeugniß dieses neutest. Heils hat. Daß er nicht mit solchem rechten Glaubensgehorsam zu ihm gekommen sei und sich auch jetzt noch in diesem Gespräch innerlich nicht so zu ihm stelle, macht ihm Jesus zum Vorwurf v. 11.

Um so mehr kann er das, je mehr er das Recht hat, Glauben an sein Zeugniß zu fordern. Denn verdient Nikod. ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ zu heißen, so war es Jesus in ganz anderer Weise. Denn in v. 11 stellt sich Jesus jenem gegenüber. Wie 7, 15 verwundernd die Juden fragen: πῶς οὗτος τὰ γράμματα οἶδεν μὴ μεμαθηκώς; so ist auch hier der Gegensatz ähnlich. Bei Nikodemus und seines Gleichen, die er repräsentirt (Stier a. a. O. S. 67), ist ein Wissen

soweit das Gelernthaben geht, bei Jesus ein Wissen auf Grund eigener Anschauung der bezeugten Dinge selber. Welche Anschauung aber hier zumeist gemeint sei, sagt der Zusammenhang unverkennbar. Den Geist der neuen Zeit, der in der Taufe über ihn gekommen, damit er ihn mittheile, meint er zunächst. Und in dieser Beziehung kann er sich allerdings mit dem Täufer zusammenschließen im Plural. Darin braucht v. 32 nicht irre zu machen, weil dort der Täufer unbedingt von Jesus sagt, was hier zunächst in bestimmter Beziehung gesagt ist. So wird denn nicht nöthig sein, mit de Wette und Lücke einen rhetorischen Plural anzunehmen. Redet nun Jesus aus unmittelbarer Gewißheit und Anschauung des Geistes von der Nothwendigkeit der Geburt aus dem Geist, so soll man im Glauben an sein Wort dieser Thatsache warten. Daß Nikod. dieß nicht thut, stellt ihn in eine Reihe mit denen, welche dem Täufer und Jesu gegenüberstehn, mit den Ἰουδαίοις. Denn an diese und nicht bloß an die mit οἴδαμεν (v. 2) gemeinten (so Lücke) wird bei λαμβάνετε u. s. w. zu denken sein. So lange Nikod. nicht rechten Glauben an die Person Jesu hat, gehört er noch immer zu jenen, mag er immerhin dem Glauben bereits Schritte entgegengethan haben. Denn er hat mit jenen noch immer gemein, daß er die wesentliche Forderung Jesu nicht erfüllt. Darum dringt Jesus in diesem Abschnitt durchweg auf den Glauben und bezeugt sich zu diesem Behuf als Sohn Gottes.

Das Zeugniß aber, welches im Glauben angenommen werden soll, hat bisher τὰ ἐπίγεια zum Inhalt gehabt. Es gibt noch einen andern Inhalt, den er auch verkündigen muß, nämlich τὰ ἐπουράνια. Nicht als Möglichkeit, die nur in Gedanken und etwa unerfüllt bleiben, sondern die verwirklicht werden wird, bezeichnet er sein Zeugniß über die ἐπουράνια. Denn sonst wäre nicht die hypothetische Form mit ἐάν gebraucht. Diese beiden Gegensätze nun des Irdischen und Himmlischen hat man auf die verschiedenste Weise erklärt, die Rücksicht auf den Zusammenhang aber, besonders beim zweiten, meist vernachlässigt. Vom Reich Gottes, das in seiner Per-

son erschienen, hatte er Zeugniß abgelegt. Von diesem also hatte er bisher τὰ ἐπίγεια — wobei der Artikel nicht zu übersehen — verkündigt nnd wird er auch τὰ ἐπουράνια nennen. Seine irdische und seine himmlische Gestalt, die Thatsachen seines irdischen und seines himmlischen Bestandes, geknüpft an die Thatsachen des irdischen und himmlischen Lebens der Person Jesu, an die Thatsache seines gegenwärtigen und seines zukünftigen Seins bezeichnet er hiemit. Denn wie die Gegenwart des Reiches Gottes, bestehend in der Wiedergeburt, geknüpft ist an die Gegenwart der Person Jesu, nämlich seiner Geburt aus Gott in's Fleisch; so ist auch die Zukunft jenes Reiches geknüpft an die Zukunft der Person Jesu, nämlich an die Thatsache seiner Erhöhung. Eine so allgemeine Form (τὰ ἐπίγ. τὰ ἐπουρ.) wählt Jesus, weil er beides, das Reich Gottes und seine Person, darin zusammenfassen will.

Solche Zukunft des Reiches und seiner Person weiß nur er, weil nur er vom Himmel gekommen ist, aus dem himmlischen Sein, welches eben das Zukünftige ist (v. 13). Er bezeichnet sich hiemit als den, welcher, nachdem er ein persönliches Sein bei Gott gehabt hat, der Sohn des Menschen geworden ist, d. h. als den Sohn Gottes. Mit diesem Gegensatz, demselben der auch den Eingang des Evangeliums beherrscht, will sich die präsentische Fassung von ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ, wie sie die neueren Exegeten meistens haben, de Wette so gut wie Stier, schwer vertragen. Es gibt auch einen verwirrenden Gedanken, wenn dieses Sein im Himmel eigentlich gefaßt werden soll, wie wir doch bei ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς thun müssen. „Unerträglich müssig" (Lücke) wird aber ὃς ἦν ἐν οὐρ. (wie auch Bengel auflöst) nicht. Denn daß er ἐπουράνιος war, mußte er hervorheben, um damit anzudeuten, daß dieß die ihm eigentlich zukommende, also auch zukünftige Seinsweise, und damit auch zukünftige Gestalt des Reiches Gottes sei.

Wie aber die erstere Thatsache, daß er ἐπίγειος geworden ist als Sohn Gottes, geglaubt werden mußte, und somit auch die Wiedergeburt nur im Glauben an ihn, den Sohn Gottes, erfahren wird: so wird auch die Thatsache seiner Erhöhung Gegenstand des

Glaubens sein, und wird also die volle ζωὴ αἰώνιος (nach Person- und Naturleben) nur dem Glauben an den Erhöhten zum Lohn. Unter diesem Gesichtspunkt nämlich spricht hier Jesus von seiner Erhöhung, daß er auch dann nur Gegenstand des Glaubens und nur unter dieser Bedingung Heil sein werde. Und nur in diesem Sinne vergleicht er sich mit der von Moses erhöhten Schlange. Vom Kreuze redet er nicht, noch weniger vom Tod für die Sünde, deren Bild die Schlange sei, und was solcher abseits liegenden Vergleichungen mehr, besonders von Olsh., Menken, Jacobi und Stier aufgestellt worden sind. Wenigstens liegt der nächste vom Zusammenhang an die Hand gegebene Vergleichungspunkt nur in dem, was v. 15 lehrt, daß er, wie jene, als Erhöhter Gegenstand des Glaubens sein und nur so zum Heil gereichen werde. Es wird also seine Erhöhung nicht so sein, daß sie den Glauben überflüssig macht, sondern vielmehr erfordert. In welcher Form sie geschehen wird, sagt er nicht. Wir wissen nun freilich auf Grund der Thatsache, daß sie zuerst geschehen ist an das Kreuz sichtbar den Juden, sodann in den Himmel unsichtbar, beidemal ein Gegenstand des Glaubens. Aber im Worte ὑψοῦν liegt der Kreuzestod nicht, wie die meisten neueren Exegeten meinen (vgl. de Wette, Lücke, Bg. Cruſ.). Vergl. Hofm. Weiss. u. Erf. II. S. 140—153.

v. 16—21. Der Schluß von v. 15 hatte zum dritten Satze übergeleitet, daß ewiges Leben im Glauben sei. Dieser wird nun im Gegensatze zu dem Gericht, welches im Unglauben ist, ausgeführt. War bisher von der Nothwendigkeit des Glaubens und dem Rechte Jesu, ihn zu fordern, die Rede, so jetzt von seiner Heilsamkeit, gemäß dem Heilswillen Gottes. Denn Gott hat es mit der Welt auf ζωὴ αἰώνιος abgesehen, die mit der Wiedergeburt beginnt und dem Glauben verliehen wird. Als ein Liebeswille wird dieser Heilswille Gottes bezeichnet, weil er durch Hingabe und Opfer vollzogen wird. Nicht als ob zu ἔδωκεν sofort εἰς θάνατον zu ergänzen wäre (Olsh.), sondern τῷ κόσμῳ ist hinzuzudenken. Der Mensch Jesus ist diese Gabe; alles Andere ist nur geschichtliche Consequenz. Er

wird aber, um die Größe der göttlichen Liebe hervorzuheben, als der eingeborne Sohn bezeichnet. Wenn diese Bezeichnung, wie wir zu 1, 14 behauptet haben, den Menschen Jesus immer meint oder einschließt, so scheint es nicht recht verständlich, wie dann gesagt werden könne, Gott habe seinen eingebornen Sohn der Welt gegeben, da er doch erst als der Welt Gegebener Gottes Sohn genannt werde. Aber wir erinnern uns der Beziehung, welche in diesem Ausdruck, wie wir sahen, vorwaltet: nämlich daß er aus Gott stammt und im Himmel zu Haus ist, der hier auf Erden nun wandelt. Ist er das, so ist denn kein Wunder, daß er ζωὴ αἰώνιος zu verleihen vermag. Gegeben aber ist er zu diesem Behuf der gesammten Welt, woraus man nicht mit Lampe (I. S. 614) die **universitas electorum** machen muß. Denn der ganze κόσμος ist Gegenstand des Liebeswillens Gottes. Solches Heil ist Jesus für die Welt unter der Bedingung des Glaubens oder im Glauben. Wir erkennen aus der Zusammenstellung von Sohn Gottes, ewiges Leben und Glaube leicht, daß Letzterer wesentliche Aneignung der Person Jesu und damit Besitz des in ihm seienden und er selbst seienden wahrhaften Lebens sei.

Ist, wer nicht glaubt, eben damit gerichtet, so erhellt hieraus, daß die Welt zunächst unter der ὀργὴ τοῦ θεοῦ steht (3, 36). In der Person Jesu ist nun die Entscheidung gegeben, so daß, wer an ihn glaubt, dem Verderben entnommen und des Heils theilhaftig gemacht, wer nicht glaubt, eben damit dem Gericht verfallen ist. Wir sehn, daß das wesentliche Verhältniß zwischen dem Menschen und der Person Jesu im Glauben besteht. Nichts Anderes nennt der Evangelist. Was er sonst als Gemeinschaft bildend oder Heil bringend nennt, sind nur Explikationen oder nothwendige Consequenzen der einen πίστις, in welcher Alles gegeben und beschlossen ist. Zum andern sehn wir alle Entscheidung über den Heilsbesitz gegeben in der Person Jesu einerseits dem Glauben andrerseits, und in nichts Anderem. Das Heil selbst nun liebt er allerdings als Leben zu bezeichnen. Das gesammte Heilsgut faßt er, wie wir früher sahen, mit diesem Wort zusammen. Hier nun, wo er

von der Thatsache der Wiedergeburt gesprochen, wählt er mit Nothwendigkeit diesen Ausdruck. Aber wir erinnern uns, daß wer glaubt zum ewigen Leben, damit dem Zorn Gottes entnommen und in seine Liebesgemeinschaft versetzt ist (v. 36 vgl. 16. 17). So ist also das Leben zunächst Gnadengemeinschaft.

Wenn Jesus hier nun sagt, er sei nicht gekommen, die Welt zu richten, so erinnern wir uns derjenigen Stellen, in welchen er das Gericht als etwas ihm für die Zukunft aufbehaltenes bezeichnet (z. B. 5, 22. 27 ff.). Wenn er zum andern Male kommt, wird er das thun. Zwar heißt es 9, 39 *εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον* (vgl. Lücke I. S. 547), und *κρίμα* bezieht sich hier nicht auf ein Zukünftiges, sondern auf etwas Gegenwärtiges. Aber diese Worte wollen nicht sagen, daß er gekommen sei, um ein Gericht zu halten, sondern daß sich eine Entscheidung vollziehe, nämlich durch der Menschen Selbstentscheidung für oder wider ihn im Glauben oder im Unglauben zum Heil oder zum Gericht. Das Gericht selbst bleibt demnach immer noch ein Zukünftiges. Was sich jetzt vollziebt, ist diejenige *κρίσις*, von der er auch hier spricht v. 18 und 19, als einer gegenwärtigen, wobei sein verurtheilendes Gericht, als äußerlich geschichtlicher Vollzug des jetzt innerlich sich vollziehenden, immer noch Sache der Zukunft bleibt. In diesem Sinne leugnet er also hier das Gericht als Zweck seiner Sendung, nicht wie Lücke meint (a. a. O. vergl. auch de Wette) in dem, „in welchem der jüdische Particularismus es behauptete, nämlich mit Ausschluß der *σωτηρία τοῦ κόσμου*,“ „als verdammendes Richten über die nicht jüdische Welt, noch ehe sich dieselbe über Glauben und Nichtglauben entschlossen hat“. Denn was berechtigt uns das Hauptmoment in solchen erst hinzugedachten näheren Bestimmungen und Gegensätzen zu suchen? Deswegen dürfen wir auch nicht „für diesesmal“ hinzudenken. Wird ja doch auch von der zweiten Zukunft zum Gericht nie gesagt, daß der Sohn gesandt werde (vgl. Stier a. a. O. S. 112). Wie er aber dazu kommt, von der Bestimmung seiner Sendung nicht zum Gericht sondern zur Rettung zu sprechen, ist nicht schwer zu

finden, wenn wir bedenken, daß er zu einem Lehrer Israels spricht, der, sobald Jesus sich ihm als den gesandten Sohn Gottes bezeugt, sofort an die messianische Weissagung des A. T. denken mußte, nach welcher der Tag Jehovas mit einem großen Gericht über die Welt verbunden sein sollte. Von diesem Gericht soll Nikodemus wissen, daß es Sache der Zukunft bleiben wird; die Gegenwart des Sohnes ist zum Heil der Welt. Aber innerlich ist jenes zukünftige Gericht bereits bestimmt durch das bestimmt fixirte Verhältniß (πεπίστευκεν v. 18 vgl. de Wette), das der Einzelne zur Person Jesu einnimmt, wie dieselbe ihre Gottessohnschaft geoffenbart hat (ὄνομα u. s. w. v. 18).

Das sittliche Verhalten, durch welches dieß Verhältniß gesetzt wird, gibt nun sammt dem inneren sittlichen Grund von beiden Seiten das Folgende an v. 19—21. Jenes gegenwärtig in der inneren Selbstentscheidung sich vollziehende Gericht, heißt es hier, bestehe darin, daß obwohl das Licht in die Welt gekommen sei, in der Person Jesu nämlich, doch die Menschen die Finsterniß mehr liebten als dieß Licht. Denn so wird sowohl κρίσις, als die Verbindung αὕτη - ὅτι, als auch das Verhältniß der beiden grammatisch von ὅτι abhängigen Sätze gefaßt werden müssen. Es könnte befremdlich scheinen, daß Jesus von dem Verhalten der Menschen zu ihm als von einer vollendeten Thatsache redet, indem er sagt: ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι u. s. w. Denn nicht als „eine allgemeine Erfahrung der Geschichte" wird das gemeint sein, wie Lücke will I. S. 550, sondern als das geschichtliche Verhalten gegen Jesus, mit welchem die Menschen auf die Liebesthat Gottes antworteten (ἠγάπησεν v. 16, ἠγάπησαν v. 19 vgl. Stier S. 116). Dieß bezeichnet er aber nur ebenso wie später der Täufer v. 32, wenn er sagt: καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει. Entschieden ist dieses, obgleich Jesus noch im Anfang seiner Thätigkeit steht. Denn der Anfang entschied über das Gesammtverhalten Israels und damit der Menschen gegen ihn. Steht er ja doch im Ganzen dem Unglauben gegenüber, und derer, die glauben, sind nur wenige Ausnahmen. Oἱ

ἄνθρωποι geradezu schreibt der Evangelist, wie οἱ Ἰουδαῖοι. Als ungläubig bezeichnet er diese schlechthin, trotz der vielen einzelnen Ausnahmen. So sind auch die Jünger, ist die Gemeinde Jesu ausgewählt von der Welt (15, 19); diese im Ganzen und Großen, hat sich verschlossen gegen das Licht. Das ist aber wesentlich entschieden gleich von vorneherein; denn alsbald ist Jesu Verhältniß zur Welt damit ein oppositionelles geworden. Die Entscheidung besteht aber darin, daß die Menschen der Finsterniß, in welcher sie lebten, den Vorzug gaben (μᾶλλον) vor dem Licht, das an sie hinantrat und sie zu sich ziehen wollte. Denn daß μᾶλλον nicht bloße Form für den Gegensatz, sondern allerdings Vergleichuug sei, hat Stier an Bengel's Erklärung mit Recht gebilligt (a. a. O. S. 116). Nur ist es so zu verstehen, daß sie auch vom Licht geschichtliche Erfahrnng machten, die zur Liebe aufforderte, durch das Zeugniß, das der Geist Gottes des Schöpfers im Gewissen ihrem Geist gab, aber die Finsterniß, der sie von Natur angehörten, nun bewußter und willentlicher Weise erkoren.

Als Grund wird angegeben, daß ihre Werke d. i. ihr gesammtes Thun, darin sich im Einzelnen ihre sittliche Gesinnung und Artung erwieß, böse war. Denn daß τὰ ἔργα und φαῦλα nicht einzelne Handlungen, sondern das gesammte sittliche Verhalten bezeichne, beweist der Gegensatz ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν v. 21. Wenn wir nun aber erwägen, daß das johanneische Evangelium die gesammte Welt in der Finsterniß seiend, also alle Menschen als ihr angehörig lehrt, so erkennen wir aus diesem Gegensatz des φαῦλα πράσσειν und ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, daß ihm trotz der Allgemeinheit der Finsterniß und in ihr die Menschen in zwei große Klassen zerfallen. Die Einen sind Kinder des Teufels, die Andern Gottes durch allgemeines inneres sittliches Verhalten, schon bevor Christus das Licht an sie hinantritt und sie zur Entscheidung für oder wider ihn bringt. In wiederholten Stellen unseres Evangeliums ist dieß ausgesprochen. Vergl. meine Abhandlung Stud. und Krit. 1852. 2. Heft übei ἔργα τοῦ θεοῦ und πίστις nach der Darst. des joh. Evang., in welcher ich von unserer Stelle

an mehreren Orten gehandelt habe. Durch welche Wirkung Gottes an den Menschen aber es den Einen möglich gemacht worden, trotz der Finsterniß, in der sie stehen, doch gleichsam zum Voraus Kinder des Lichts zu sein, hierüber ist im Evangelium nichts geradezu ausgesprochen. Daß es ethisch und nicht irgendwie physisch bedingt sei, dafür ist die ganze evang. Schrift Beweis. Aber so viel ist wohl auch sicher, daß sie nicht eine von der anderweitigen neutest. Lehrdarstellung verschiedene Lehre von einem λόγος σπερματικός habe. Wir brauchen zur Erklärung jener Sätze nicht über die Thatsache des Gewissens, wie die Bedeutung desselben auch bei Paulus erscheint, hinauszugehen. Und Petrus wird wohl das Nämliche, was v. 21, mit den bekannten Worten Act. 10, 35 sagen: ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος τὸν θεὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν.

Der Grund nun, aus dem die ersteren nicht zum Licht kommen (d. h. an Jesum gläubig werden), wohl aber die anderen, ist beidemal derselbe; damit ihre Werke, weil in Gott gethan, offenbar würden, diese; damit sie es nicht, weil sie schlecht sind, also nicht gezüchtigt würden, jene. Nicht „öffentliche Rüge" ist mit ἐλέγχεσθαι gemeint oder mit gemeint, so wenig als „das äußere Offenbarwerden" bei φανεροῦσθαι (de Wette); denn nur um psychologische Vorgänge handelt es sich hier. Es ist das Gericht, welches sich der Mensch vom Geiste Gottes innerlich gefallen lassen muß, wenn das wider die Sünde zeugende Licht in Christo in die Kreise seiner Finsterniß tritt. Die in Gott gethanen Werke sind die gesammte Thätigkeit des Gefallens an Gott und Gottes Gesetz, welche unter dem in der Sünde beherrschten Leben verborgen lag, nun aber als freudige Zustimmung zu der persönlichen Wahrheit des Lebens in Jesus heraustritt. Es wird aber als Absicht des Kommens angegeben, daß diese Werke offenbar werden sollen. Das will sagen, daß der heimliche Grund des Lebens, welcher Gott gemäß aber bisher noch bedeckt von der gottwidrigen Wirklichkeit und unkräftig war, durch diese Macht der Schranke hindurchzubrechen und zur herrschenden Wirklich-

keit des Lebens zu werden begehrt, sobald ihm in der Person Jesu die Wahrheit des Seins sich darstellt und bezeugt, mit ihrem Ja und Amen auf die Gesammtheit des sittlichen Bedürfnisses und Verlangens, in welchem der Mensch bisher, aber unkräftiger Weise, gelebt hat.

So ist Jesus von dem ersten Postulat, mit dem er dem Pharisäer entgegentritt, zurückgegangen auf den Glauben als das wesentliche Verhältniß des Menschen zn seiner Person, mit welchem jenes Erlebniß der Bedingung der Theilnahme am Reiche Gottes, des realen neuen Lebensanfangs nämlich, gegeben ist; und von diesem wieder rückwärts auf die allgemein menschliche Voraussetzung dieses Glaubens, nämlich die religiös-sittliche Gewissenhaftigkeit der gesammten inneren Lebensbethätigung. Damit hat Nikodemus die Antwort auf seine Frage, wie die Wiedergeburt möglich sei. Auf sich ist er zurückgewiesen, auf Selbstprüfung und auf das allgemein religiös-sittliche Verhalten des Menschen überhaupt. In diesem Sinne gilt es denn, was früher gesagt worden ist, daß Jesus an den Menschen im Pharisäer und Juden sich wendet. Denn so sehr das Heil israelitische Art hat, und die Heilsverkündigung im A. T. wurzelt, so geschieht doch die Heilsaneignung auf rein menschlichem Weg, und ihre Voraussetzungen liegen im Menschen als solchem, weil im Gewissen. Das Zeugniß Jesu aber hat auch hier zum Inhalt wesentlich ihn, den Sohn Gottes als Menschensohn, dessen Selbstdarstellung im Eindruck, den seine Persönlichkeit macht, und im Wort seiner Verkündigung der Mensch sich einfach gefallen lassen, auf sich wirken lassen und in sich aufnehmen muß im Glauben, um damit sofort das wesentliche Heilsgut selbst zu besitzen. Zu solchem Glauben will er den Juden von der bloßen Bewunderung seines auffälligen Thuns und dem Suchen bloßen Wissens hinweg durch sein Zeugniß führen. Noch aber läßt es sich jener nicht dazu dienen.

3. 3, 22—36. Jesus erweitert den Kreis, von Jerusalem aus wendet er sich an das gesammte judäische Land, von dem Einen an die Vielen. In der Form des Täufers beginnt er die Grundlegung des Gottesreichs. Zwar ist seine Taufe

wesentlich von der johanneischen nicht verschieden, und noch nicht die eigentlich christliche Taufe auf Jesu Namen; denn er ist noch nicht verklärt; aber doch thut er mehr, als daß er etwa bloß neben dem Täufer ganz gleichartig thätig wäre. Der Fortschritt der Heilsverwirklichung ist schon daran zu erkennen, daß zu Johannes die Bußfertigen hinausgehen mußten, ihre Bereitwilligkeit zu zeigen, Jesus dagegen zu ihnen kommt, das Heil ihnen nahe zu bringen. Sodann wies jener hin auf den Gottessohn, als welcher kommen sollte, Jesus auf sich, als welcher es sei. So beginnt er aus den Einzelnen Judäa's die Gemeinde des sich offenbarenden Gottesreiches zu sammeln um den gegenwärtigen Erlöser. Es ist der dritte Versuch, den Jesus macht, Israel zu gewinnen für den bußfertigen Glauben an seine Person, so daß er mit der Offenbarung des Gottesreichs vorangehen könnte. Und noch jetzt, trotz des ungläubigen Widerspruchs der Obrigkeit und der eitlen und sittlich werthlosen, in Betreff des Wesentlichen gleichgültigen Bewunderung Jerusalems, hätte die Geschichte des Heils in Jesu eine andere Gestalt gewonnen, wäre ihm Judäa im Glauben zugefallen. Aber obwohl man viel zahlreicher zu ihm kam als zum Täufer, so mußte dieser doch sagen: *καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει.*

Man stellt nun zwar die Sache gewöhnlich so dar, als ob hier eigentlich nur das Zeugniß des Täufers berichtet werden wolle, und das Uebrige angeführt werde, nur um dieses überhaupt beibringen zu können. Mir scheint die Sache umgekehrt zu sein. Um den geschichtlichen Fortgang ist es dem Evangelisten hier zu thun, und einen Theil der Geschichte, welche er hier berichtet, bildet dieses Zeugniß. Ist es ja doch auch ganz und gar geschichtlichen Inhalts. Statt nun selber zu sagen, wie nunmehr bei so erweiterter und gesteigerter Thätigkeit Jesus allmählich an die Stelle des Täufers getreten sei und dessen Zeit der Zeit von jenem zu weichen begonnen, wie aber auch jetzt derselbe den rechten Glauben an seine Person und sein Wort nicht gefunden, führt der Evangelist ein Zeugniß des Täufers an, in welchem dasselbe enthalten ist. In

Worten des Täufers aber erzählt er die Geschichte, weil in ihnen zugleich das Verständniß der geschichtlichen Lage gegeben ist. Wäre das Verhältniß von v. 22 ff. zu v. 27 ff. und die Bedeutung der letzteren nicht in der angegebenen Weise, wie könnte der Evangelist 4, 1 mit οὖν, also aus dem Vorhergehenden folgernd, in der Geschichte weiter fortfahren?

Ist nun dem so, so haben wir v. 22 f. aus den Worten des Täufers zu verstehen. Dieser schaut aber Jesum als Bräutigam, im Begriff seine Braut heimzuholen; er hört bereits seine Stimme, mit der er der Braut ruft (v. 29). Daher seine große Freude, und daher weiß er, daß seine Zeit zu Ende geht. Wie ist dieß möglich, wenn dem Thun Jesu nicht eine viel umfassendere und weiter gehende Absicht zu Grunde lag, als man gemeiniglich annimmt? Es ist nicht mehr bloß Ankündigung und Vorbereitung, sondern anfangende Gründung und Sammlung. Warum aber später Jesus nicht mehr taufend erscheint? Weder wegen mangelnden Glaubens (Lücke I. S. 559), noch weil es genügte einmal seine Taufe neben die des Johannes gestellt zu haben (Hofmann Weiss. II. S. 90); sondern weil er einen ganz andern Weg einschlug und darauf verzichtete, in den Tagen seines Fleisches sein Reich zu gründen und seine Gemeinde zu bilden. Eben darum nun, weil der Täufer die Sammlung der Gemeinde jetzt schon beginnen sah, konnte er später irre werden, wenn er von dem Anfang nichts mehr zu sehen vermochte, und dagegen nur wieder bloß Ankündigung und Vorbereitung zu finden glaubte, also bloß Fortsetzung seiner eigenen Thätigkeit. Aber — kann man einwenden — der Täufer hat doch jetzt schon erkannt, daß der rechte Glaube nicht vorhanden sei? Wohl die Gegenwart verstand er, aber die Zukunft nicht; und nachher im Gefängniß auch die spätere Gegenwart nicht mehr, weil die Zeit seines Berufs um war. Er konnte immerhin denken, daß trotz des mangelnden Glaubens Jesus sein Reich offenbaren werde. Denn in der beginnenden Thätigkeit hiefür sah er ihn begriffen.

Aus der dargelegten Sachlage wird sich nun auch der v. 25 f. erzählte Streit verstehen lassen müssen, mit welchem

die Exegeten zumeist schwer zurecht zu kommen wußten. Aus dem Folgerungsverhältniß, in welches 4, 1 zum Vorhergehenden gesetzt ist, werden wir schließen dürfen, daß dieser Ἰουδαῖος, von dem hier die Rede ist, ein feindselig gesinnter Pharisäer gewesen. So wird er denn als Ἰουδαῖος nach joh. Sprachgebrauch bezeichnet. Worüber der Streit der Jünger des Täufers mit diesem sich entsponnen, haben wir der Mittheilung, die sie ihrem Meister machen, zu entnehmen. Denn was sie diesem sagen, hatte ihnen der Jude erzählt und daraus Folgerungen gezogen, in Bezug auf καθαρισμός. Zu diesem Schluß hatte, daß Jesus der von Johannes bezeugte sei, den Obersatz, daß er taufe, den Untersatz gebildet. Wie muß nun der Schluß gelautet haben? Wohl nicht, daß Jesu Taufe besser sei, so daß Joh. Jünger eifersüchtig wurden (de Wette, Lcke). Denn weder finde ich von letzterer Thatsache etwas im Text, so allgemein auch diese Ansicht ist; noch ist bei dieser Fassung erklärbar, warum es καθαρισμός und nicht βαπτισμός heißt. Erklärt dieß aber Hofm. (Weiss. II. S. 87) von der Reinigung, welche nach der Schrift (Ezech. 36, 25. Sach. 13, 1) dem Anbruch des Himmelreichs vorangehen müsse, und faßt er als den Streitpunkt die Frage, wie diese Reinigung zu geschehen habe, ob durch die Taufe des vorausgesandten Bußpredigers oder nicht: so vermisse ich den Artikel, dessen Fehlen gegen alle diejenigen Erklärungen sprechen wird, welche von einer Reinigung im Anschluß an oder auf Grund des alttest. Schriftworts darüber die Rede sein lassen. Der, welcher von ihrem Meister selbst als der Verheißene bezeichnet worden, sei aufgetreten; taufend ziehe er im Lande umher und Alles eile zu ihm: sei also, wie es aus diesen Thatsachen erhelle, das Reich Gottes im Hervortreten begriffen, was da noch eine Reinigung zur Vorbereitung auf dasselbe wolle, eine Reinigung welcher Art doch ihres Meisters Taufe sein wolle? Das war es, was der Jude den Jüngern des Täufers vorhielt. Nicht als hätte er in Jesu wirklich den Verheißenen und die Gegenwart des Gottesreiches geglaubt; sondern er benützt nur des Täufers Zeugniß über ihn und sein gegenwärtiges Thun, um

dadurch die Obrigkeit Israels von diesem lästigen Propheten wo möglich zu befreien. Ist aber der Täufer um des Thuns Jesu willen von seinem Beruf abgetreten, dann mochte man hoffen, sich Jesu selber um so leichter entledigen zu können. So will er mit dem Schein der Wahrheit den Täufer verleiten, eigenwillig seinem Beruf untreu zu werden, um dann desto besser gegen Jesus operiren zu können. Für beide also war dieß eine Gefahr. Durch diese Mittheilungen werden die Jünger des Täufers nicht eifersüchtig auf Jesus, noch führen sie Klage über den Zulauf, den Jesus findet (Hofm. Weiss. II. S. 87); denn wie könnten sie sonst sagen *ᾧ σὺ μεμαρτύρηκας* v. 26, worunter doch nicht ein irgend beliebiges, sondern das bestimmte messianische Zeugniß (1, 29—34) zu verstehen ist? wie könnten sie dieß sagen, ohne damit selbst ihre Eifersucht oder ihre Klage sofort als grundlos zu bezeichnen? Sondern irre werden sie an dem gegenwärtigen Beruf ihres Meisters selbst. Ob dem so sei, wie der Jude gesagt; ob der Schluß richtig sei, den jener gezogen; was es mit ihnen nun sei und mit ihrem Meister: dieß sind ihre Bedenken. Darauf gibt ihnen der Täufer auch hinreichenden Bescheid.

Mit einem Zwar — Aber antwortet er. „Zwar die Zeit des Reiches ist da und Jesus der Christ beruft schon die Gemeinde des Himmelreichs; meine Zeit dagegen geht zu Ende; mir dem Freund des Bräutigams kommt es zu, bei Seite stehend, seines Wachsthums mich zu freuen. Aber doch ist auch mein Thun nicht eigenwillig, sondern gottgeordnet, und die Zeit, meine Thätigkeit einzustellen, noch nicht da; denn so lange man Jesu Selbstzeugniß nicht glaubt, muß ich, sein Herold, ihm Zeugniß geben und auf ihn als Gegenstand des Glaubens hinweisen; so lange der Zorn nicht weggenommen ist über Israel, muß ich weisen, wie man ihm entfliehe." Die Folgerung in Bezug auf sein eigenes Thun zieht der Täufer in bestimmten Worten nur darum nicht, weil sie mit ausreichender Deutlichkeit in seinem Bescheid liegt, den er den Jüngern gibt.

Aus dieser Darlegung ergibt sich von selbst, daß ich den als zusammenfassende Antwort der folgenden Ausführung vor-

ausgeschickten v. 27 auf beide, den Täufer und Jesum, beziehe, weder auf diesen (Olsh., de Wette, Bg. Crus.) noch auf jenen allein (Lcke); und auf jenen nicht in dem Sinn, daß es ihm nahe gelegt worden wäre, sich einen Vorzug vor Jesus anzumassen und er dieses zurückwiese mit diesem ethischen Gesetz im Reiche Gottes (Lcke); sondern umgekehrt im Sinne einer Rechtfertigung seines Thuns, daß es nämlich, indem er auch nach Jesu Auftreten dabei bleibe, nicht ein eigenwillig angemaßtes, sondern ein göttlich gegebenes sei, daß er also nicht anders könne und dürfe. Also gottgeordnet ist Beider Thun: hierin liegt bereits jenes Zwar-Aber der folgenden Ausführung, und damit seine ganze Antwort.

Es ziemte sich aber, daß der, welcher den König des Gottesreiches selbst mit seinem Zeugniß eingeführt hatte, auch das Reich desselben in seiner ersten versuchten Gründung bezeugte. Das gibt ihm Anlaß, sein Verhältniß zu jenem in dieser ebenso demüthigen, als stolzen, die Stellung jenes zu Israel in dieser ebenso freudigen als klagenden Weise auszusprechen. In drei Sätzen thut er dieß. v. 28—30 gibt er Zeugniß von der neuen Zeit uud dem Heil, das in Christi Person erschienen, wie von seinem Verhältniß zu ihm. — v. 31 f. nennt er den gedoppelten Grund, warum in Christi Person dieß Heil gegeben sei und er selbst so untergeordnet zu ihm stehe. Unter dem Gegensatz des Himmlischen und Irdischen thut er diese Aussage. Daß ihn der Evangelist aber etwa mehr von Jesu sagen lasse, als er geschichtlich habe sagen können, werden wir nach den früheren Erörterungen zu 1, 32—34 nicht mehr zu widerlegen haben. Er hatte aus dem absoluten Geistesbesitz Jesu seinen spezifischen Unterschied von allen Menschen und die Freiheit seiner Person von aller irdischen Beschränkung erkannt. So kann er nicht von der Erde sein und darum auch nicht ἐκ τῆς γῆς λαλεῖν d. h. sein Zeugniß ist nicht durch die Natur irdischer Beschränkung bestimmt. In dieser Form aber (ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος v. 31) legt er das Zeugniß von Jesu ab, weil er vorher von dem vom Himmel aus verliehenen Beruf gesprochen. Sein eigener Beruf ist irdisch beschränkt, weil einer irdisch beschränkten menschlichen

Persönlichkeit im Verlauf ihres irdischen Lebens übertragen. Jesu Beruf und Bedeutung ist unbeschränkt: so müssen Beruf und Person in ihm sich decken, und wie jener so auch diese von oben sein; und weil dieß, darum ist er über Allen und redet aus persönlicher himmlischer Anschauung heraus. In dieser Weise umschreibt der Täufer den Begriff des Sohnes Gottes.

Im dritten Absatz v. 32—36 spricht er dann von dem rechten Verhalten gegen ihn, das sein sollte, mit Angabe des Grundes, und dem unrechten, das wirklich ist, und schließt mit dem Heil, das jenes, mit dem Unheil, das dieses bringt. So freudig sein Ton sich anfangs hob, wenn er auf Jesum und sein Thun schaute, so klagend lautet sein Wort jetzt (v. 32), wenn er auf Israel blickt. Und doch ist die Vollendung Israels in Jesu gegeben; denn ebenso sind alle Weissagungen in ihm erfüllt (v. 33), als der Geist der Prophetie unbeschränkt ihm einwohnt (v. 34), und als seine Bestimmung, Beruf und Bedeutung absolut ist (v. 35): denn er ist der Knecht Gottes, welcher auch sein Sohn ist, also Herr dessen, das des Vaters ist, somit auch Israels und aller Zukunft (v. 35). Und doch ist ewiges Leben, also das wesentliche Heilsgut in seiner Person und nur in ihm; während was außer seiner Gemeinschaft verharrt, auch ausgeschlossen bleibt von der Heilsgemeinschaft Gottes (v. 36). In dieser Weise hat der Täufer, indem er das Reich Gottes in Christo bezeugte, diesen als das Wort und den Sohn Gottes, das rechte Verhalten zu ihm als Glauben an seine Person und sein Zeugniß, und dieses Glaubens Nothwendigkeit, Möglichkeit (v. 33. 34) und Heilsamkeit (v. 36) bezeugt.

IV, 1—54. Der Glaube Samaria's und Galiläa's: dieß ist der Inhalt dieser zweiten, der ersten entgegengesetzten, Hälfte der dritten Abtheilung des ersten Haupttheiles.

Nach Galiläa kehrt Jesus zurück, von wo er ausgegangen war: so schließt sich der Kreis. Als Grund wird v. 1 angegeben, Jesus habe erkannt, daß die Pharisäer seine Thätigkeit in Erfahrung gebracht. Wie kann ihn aber dieß bestimmen,

sie aufzugeben? Das konnte er sich doch von vornherein denken, daß sein Thun den Pharisäern nicht lange verborgen bleiben könne? Die Worte müssen also mehr bedeuten als sie lauten. Von Verfolgungen (de Wette, Lcke) ist hier allerdings nicht die Rede, aber feindselige Gesinnung dürfen wir ohne Bedenken voraussetzen. Wie sie nun Jesu Thun und Erfolg benützt haben, zwar nicht zu hämischer Zusammenstellung seiner und des Täufers (Hofm. a. a. O. S. 88), aber doch um daraus gegen die Thätigkeit des letzteren zu argumentiren, wie es jener Jude gethan, das haben wir oben gesehen. Solche Verhinderung des Werkes Beider mußte Jesus vereiteln. Freilich konnte er dieß nur thun mit Aufgebung des Versuchs, den er in Judäa gemacht hatte. Hätte er bereits eine Gemeinde von Gläubigen gesammelt gehabt, wie er gewollt, so hätte ihn die Feindseligkeit der Pharisäer nicht zu irren gebraucht. Denn dann hätte eben jetzt bereits der Gegensatz von Gemeinde und Welt begonnen, der doch unvermeidlich war. So weit war er aber noch nicht. Und darum gereicht ihm die Feindseligkeit jener zur Hinderung seines Werkes. Da suspendirt er es denn, um es nicht ganz unmöglich zu machen. Denn für das erste zieht er sich in Verborgenheit zurück und dann, als er wieder hervortrat, thut er es zunächst nur als Prophet Galiläas. Bis es später wieder an der Zeit ist, die verlassene Thätigkeit — dann aber durch seine Apostel — wieder aufzunehmen. So schlägt er den Weg ein, den wir so oft in der Heilsgeschichte überhaupt bemerken, daß dieselbe nämlich, nachdem sie ihrem Ziel bedeutende Schritte entgegengethan, plötzlich einhält und ganz abzubrechen, bald auch hinter den Punkt der Entwicklung, an welchem sie bereits gestanden, weiter und weiter zurückzutreten scheint; während sie nur auf anderem Weg, da der frühere durch den Unglauben der Menschen unmöglich geworden, demselben Ziel sich wieder zubewegt. So kann man von allen Hauptmomenten der Geschichte Israels sagen, daß in ihnen das Heil dem Ziel seiner Verwirklichung immer sehr nahe gekommen sei und in der jeweiligen Form dasselbe erreicht haben würde, wäre von Seiten des Volks der rechte Glaubens-

gehorsam dagewesen. Durch die Verweigerung desselben ward die Heilsgeschichte immer genöthigt, wieder iu die Tiefe zu steigen, um auf neuen Bahnen der Höhe sich wieder zu nähern. So tritt auch hier dasselbe Gesetz der Suspension und Modification ein.

Vergegenwärtigen wir uns die Stellung, welche Cap. 4 zu seiner Umgebung einnimmt, so begegnen uns hier die mannigfachsten Bezüge. Für das erste reiht es sich dem Vorhergehenden durch die innere Verwandtschaft seines Inhalts auf das engste an. Hatte Jesus vorher von dem Geist der Wiedergeburt zum neuen Leben gesprochen, der zum Wasser der Reinigung hinzutritt, so wird hier das lebendige Wasser zum Bild dieses Geistes des neuen Lebens selbst. Hatte er die neue Zeit, die mit ihm beginnt, vorher angekündigt und anzubahnen gesucht, der Täufer aber bezeugt, so wird er nunmehr veranlaßt, sie selbst in bestimmten Worten zu verkündigen (4, 21 ff.). War es endlich Jesu pädagogisches Bemühen vorher gewesen, den durch das Wunder erzeugten Glauben von diesem abzuführen und auf sein Wort zu gründen, so sehen wir ihn in Samaria und Galiläa denselben Weg gehen. — Dadurch ist der Fortschritt veranlaßt, welcher in Cap. 4 in Vergleich zum Vorhergehenden liegt, vom Unglauben und Halbglauben zum rechten Glauben, welchen zu erzeugen ihm in Judäa nicht gelungen war, wohl aber hier gelang. — Damit ist denn der Gegensatz beider Partien von selbst gegeben. Dort sucht Jesus Frucht durch öffentliche Wirksamkeit, und findet sie nicht; hier findet er welche, da er nicht suchte, sondern verborgen sein wollte. Dort thut er viel Wunder, aber vergebens, hier wenig und mehr nothgedrungen, aber zum Glauben. Viele Monate, von Frühjahr bis Spätherbst (4, 35), ist er in Jerusalem und Judäa thätig; in Sychar weilt er nur zwei Tage, und das nur auf dringendes Bitten. Dort ist der Größte des A. Bundes sein Herold, und Obrigkeit und Volk Jerusalems und Judäa's nimmt ihn nicht an im Glauben; hier dient ihm ein geringes Weib dazu, und auf ihr Zeugniß hin findet er Glauben. Diejenigen, welche religiöse Erkenntniß und eine gewisse

Gerechtigkeit des Lebens haben, weisen ihn zurück; diejenigen, welche verwahrlost und verachtet von den Lehrern Israels, sowohl jener Erkenntniß als äußerer Gerechtigkeit ermangelten, fallen ihm in Glauben zu. — Aber auch zum Folgenden tritt Cap. 4 in ein Verhältniß, und zwar zunächst der Vorbereitung. Denn in die Zeit stiller Zurückgezogenheit führt es uns, welche dem öffentlichen Auftreten in Cap. 5 u. s. w. vorausging, wie dem ersten öffentlichen Auftreten von 2, 13 an eine ähnliche Zeit des Lebens in der Familie vorausgegangen war. Und wie die Wundererweisungen dort der Erziehung der Jünger zum Glauben dienten, so haben sie auch hier einen Bezug darauf (vgl. 4, 35 ff.). — Zugleich aber bildet das Verhalten der Juden gegen Jesus, wie es von Cap. 5 an gezeichnet wird, einen Contrast zu dem Verhalten der Samaritaner und Galiläer. So hat denn Cap. 4 fast die Bedeutung eines Uebergangs vom ersten zum zweiten Theil des Evangeliums. — Das wird auch durch die Stellung bestätigt, die es in der Reihe der Analogien einnimmt, welche sich bis zum 6. Cap. erstrecken. Denn wie im ersten Theil Cap. 1 zuerst Aeußerungen wunderbaren Wissens Jesu auf dem Weg berichtet werden, welchem sich die wunderbare That zu Cana anreiht, so finden wir es auch Cap. 4. Auf jene Wunder folgt, wie Jesus sich als Herrn des Tempels in Jerusalem erzeigt; im zweiten Theil (Cap. 5), wie als Herrn des Sabbaths (vgl 5, 17. 18). Hieran schließt sich dort das Gespräch mit dem Lehrer Israels über die Geistestaufe, die er gibt, zum neuen Leben, hier die Unterredung mit Juden, ohne Zweifel Pharisäern und Schriftgelehrten, über die geistige Speise, die er ist, zum wahren Leben; von Taufe und Abendmahl ist an beiden Orten ihrer Substanz nach die Rede.

1. 4, 1—26 Jesus und das samaritanische Weib. Wie wenig Jesus im Sinn gehabt, in Samarien Jünger zu suchen (gegen Lücke I. S. 576), zeigt schon das ἔδει v. 4. Mag man es nun so verstehen, daß ihn der Weg von selber durch diese Provinz führte (de Wette), oder daß er dem in Peräa anwesenden Herodes ausweichen wollte (Bg.

Cruſ.): bei beiden Erklärungen bleibt dasselbe, was uns hier die Hauptsache ist, daß er nicht absichtlich Samarien aufsuchte, um dort zu wirken. Deßhalb bleibt er auch, als er nach Sychar gekommen war, außerhalb des Ortes, und läßt seine Jünger allein hineingehen, um Speise zu kaufen. Wir sehen: er tritt nur so weit in Berührung mit dem Land und Volk Samarien's, als es eben unumgänglich nöthig war. Wenn er nun aber doch mit jenem Weibe ein Gespräch beginnt, so thut er dieß zunächst nur, weil er Durst hat, also sie bitten muß, weiterhin aber, weil er theils aus der ungewöhnlichen Stunde (v. 6), theils aus ihrer Antwort erkannte, daß sie ihm vom Vater geschickt sei. Sofort tritt nun sowohl sein Wunsch, sich für eine Zeit von seiner Berufsthätigkeit zurückzuziehn, als sein nächstes Bedürfniß, hinter den Willen seines Vaters zurück. Dieser tritt ihm an die Stelle jenes Wunsches und macht ihm die Befriedigung dieses Bedürfnisses unnöthig, oder läßt sie ihn vergessen; denn jenen Willen zu vollbringen, ist ihm wesentliche Befriedigung (v. 32—34). Wie er daher bei Nikodemus in der Nacht bereit war, diesem die Zeit der Ruhe zu schenken, so hier müde und durstig am Mittag (vgl. Stier IV. S. 132).

Aber auch der Ort ist Jesu vielleicht eine Andeutung und Aufforderung gewesen. Denn nicht bloß als bedeutungsvoller Hintergrund (Bg. Cruſ.) wird er erwähnt sein, sondern als der Ort, an welchem die Patriarchenzeit der Verheißung wartete, und welchen im Bild das Verheißungswort mit seiner Erfüllung in Zusammenhang brachte (Gen. 49, 22. Deuter. 33, 28 f. vgl. Besser a. a. S. 239). In den Besitz dieser Verheißung nun, das Erbe der Patriarchen, sollte Samarien eintreten: dafür war der Besitz des Brunnens Jakobs Bild und Gewähr. Damit sollte dieß Land auch Besitz dessen werden, welchen der von seinen Brüdern verachtete und doch ihr Retter gewordene Joseph vorbildete.

Seine Heilsverkündigung nun stellt der Gabe, welche dieß Volk von den Patriarchen her hat, die gegenüber, welche Er ihnen zu geben vermag. Die Wahrheit dessen, was dieß Wasser uneigentlicher und unvollkommener Weise ist, gibt Er. Er

könnte dieß nicht, wäre er nicht selber auch die Wahrheit und Erfüllung der Zeit, von welcher her die Gabe stammt, deren sie sich erfreuen. Dieß ist der Grundgedanke des ersten Theils dieses Gesprächs. Es ist dem Wesentlichen nach gleich mit dem, was wir bisher gefunden haben; aber viel mehr im Bild und in leichterem Ton gehalten, angemessen dem Unterschied der Lage (vgl. Hug II. S. 185). Daß Jesus das Weib von vornherein auf seine Person hinführt und einen Eindruck dieser in ihr wecken will, dieß läßt schon am Anfang die Zusammenstellung der Gabe Gottes und seiner Person erkennen v. 10. Denn als etwas das Gott gibt bezeichnet er sein Wasser, und doch spricht er durchweg so, als ob Alles auf ihn und Erkenntniß seiner ankomme. Darum verschwindet im Verlauf jenes Moment gänzlich gegenüber von diesem. So wird denn auch das Weib vom Verlangen nach dieser Gabe zur Anerkennung Jesu selber (v. 15 vgl. v. 19) weitergeführt. Mit der entschiedensten Selbstbezeugung aber schließt Jesus dieß Gespräch (v. 26). Dieser Gang der Unterredung soll im Weibe den Eindruck hervorrufen, daß jene Gabe nur in der Person Jesu gegeben sei, und es sich im Grunde nur um das Verhältniß zu dieser handle.

Was ist es aber, das er unter dem Bild des Wassers bezeichnet und als in seiner Person gegeben verkündigt? Es handelt zwar seine Rede zunächst vom wahrhaften Leben. Denn als ein lebendiges (v. 10) und als ein Wasser zum ewigen Leben (v. 14), als ein vollkommen befriedigtes und in sich gesättigtes Sein verleihendes (v. 13) schildert er es. In letzterem Sinne will die *αἰώνιος ζωή* vorzüglich verstanden werden, wie der Gegensatz von v. 14 zu v. 13 zu erkennen gibt. Aber eben damit unterscheidet er die *ζωή* als Eigenschaft und Wirkung vom *ὕδωρ* selbst, als einer davon verschiedenen Substanz. Daß er damit den Geist des neuen Lebens meine, welchen er dem Nikodemus verkündigt hat, bedarf wohl keines Nachweises. Warum er die Sache nicht eigentlich benennt und mehr von ihrer Wirkung spricht, als von ihr selber, erklärt sich aus der Rücksicht auf das Weib. Konnte der Lehrer in Israel jenes

Wort vom Geist der Wiedergeburt nicht fassen, wie sollte es dieses Weib, bei welchem obendrein die durch die alttest. Prophetie gegebene Anknüpfung fehlt, da die Weissagung der Samaritanerin abging? Indem er daher nur von der Wirkung spricht, schließt er sich damit an ihr allgemein menschliches Bedürfniß an. Dieß Leben der Bedürftigkeit läßt begehren und als Weissagung erkennen ein Leben der vollsten Befriedigung. Darnach mag die Gabe, welche solches wirkt, bemessen werden. Der immanente Grund jenes Lebens ist der Geist Gottes des Schöpfers. So wird der immanente Grund dieses Lebens der Geist Gottes des Erlösers sein.

Als immanenter Grund des neuen Lebens wird dieser Geist durch *ἐν αὐτῷ* v. 14, als Lebensgrund durch *ἁλλομένου* bezeichnet. Denn dieß Wort will im Bild nichts wesentlich anderes ausdrücken als oben *ὕδωρ ζῶν*. Das lebendige Wesen in seiner steten treibenden Bewegung wird so genannt (vergl. Hesych. *ἀεὶ ῥέοντος ἢ βλύζοντος*). Dann aber ist es ein in sich abgeschlossener Begriff und braucht nicht die Vervollständigung durch *εἰς ζωὴν αἰώνιον*. Was sollte dieß auch für eine Vorstellung geben? Man hat es von dem Durst gedeutet, der vom heil. Geist geweckt werde (Starke Synopsis z. d. St.); oder daß dieser Strom dahin ströme, wovon er stamme (Besser S. 250): aber jene Erklärung widerlegt sich dadurch, daß vom *ὕδωρ* die Rede ist, diese durch *ἁλλομένου*. Was das aber heißen und wie es vorgestellt werden solle, daß diese Quelle in das ewige Leben hineinsprudle (Lücke I. S. 585), vermag ich nicht abzusehen. Setzt man, um ihm einen Sinn zu geben, ein „mit dem irdischen Leben" (Lcke) oder dergl. hinzu, so schiebt man eben Willkührliches ein. De Wette und Bg. Crus. haben auf alle nähere Erklärung verzichtet und das Ganze nur für Verstärkung von *ὕδωρ ζῶν* erklärt. So wird es denn erlaubt sein, *εἰς ζ. αἰ.* nicht mit *ἁλλ.* sondern mit *πηγὴ ὕδ. ἁλλ.* überhaupt zu verbinden. Wie 6, 27 vom *ἄρτος ζῶν* gesagt wird, daß es eine bleibende Speise sei *εἰς ζ. αἰ.*, so hier von diesem lebendigen Wasser, daß es eine Quelle spru-

delnden Wassers sei zum ewigen Leben, d. h. dazu gereichend, es verleihend.

Nach dem Umfang der Erlösungsbedürftigkeit mißt sich der Umfang des neuen Lebens, damit auch der Wirkung des Geistes. Den ganzen Menschen nach Seele und Leib betrifft sie. Das Weib nun freilich versteht unter dem ewigen Leben nur ein potenzirtes gegenwärtiges. Demgemäß scheint ihr auch die Gabe eine Potenzirung jener natürlichen Gabe Gottes zu sein; in diesem Sinne begehrt sie dieselbe von Jesus. Darum muß ihr nun Jesus im anderen Theil des Gesprächs die innerliche Voraussetzung und den innern menschlichen Anfang dessen was sie begehrt aufzeigen, indem er sie zur Erkenntniß und zum Bekenntniß ihrer Sünde führt.

Aber beides hat man in Anspruch genommen. Das erste, indem man die 5 Männer symbolisch deutete (Hengstenberg Beitr. II. S. 23 f.), das andere, indem man die an Jesus als Propheten gerichtete Frage v. 20 für ein Abspringen erklärte. Mag man nun jene Symbolik des Götzendiensts der 5 Völker Samariens, worauf ein halber Jehovadienst folgte, mit der Wirklichkeit der vorliegenden Geschichte so vereinigen wie Hengstenberg, daß man das Weib als ein göttlich geordnetes Bild des ganzen Volkes ansieht, oder gegen diese benützen, wie Strauß und Br. Bauer, oder ein jüdisches Sprichwort gegen die Samaritaner daraus machen, was Jesus auf dieß Weib angewandt habe, wie Bg. Cruſ. vorschlägt: immer bleibt nicht bloß die Dunkelheit der Allegorie (vgl. Lücke I. S. 663), sondern auch die Unangemessenheit derselben (S. 661). Jesus bringt aber durch diese Erwähnung dem Weibe seine Sünden in Erinnerung. Denn die Trennung der Ehe mag durch Tod oder anderweitig geschehen sein, immer ist diese fünffache Wiederholung der Verheirathung ein Zeichen sündhafter Lust (vgl. Stier S. 150). Und daß sie mit dem sechsten Manne in unerlaubter Weise zusammenlebt, sagt der Zusammenhang unverkennbar. An dieß Alles heißt Jesus die Frau denken.

Man hat dieses Wissen Jesu zwar für ein von dem wesentlichen Wissen Jesu verschiedenes und diesem untergeordnetes erklärt (Lücke I. S. 591); aber es ist willkührlich, in den Ge-

genständen, ob äußerlich oder innerlich, einen Unterschied machen zu wollen. Wesentlich und darum wirklich ist bei Jesus jederzeit das Wissen gewesen, das in Beziehung zu seinem Beruf und seiner nothwendigen Berufsthätigkeit stand, mochte es nun auf Herzensgedanken oder auf Thatsachen des äußeren Lebens gehen. Wie aber ein Wissen in jener Beziehung sich leichter mit Jesu menschlichem Bewußtsein vereinigen lassen soll, als eines in dieser (de Wette z. d. St.), ist in der That nicht abzusehen; außer daß man bei ersterem leichter sich dem Eindruck des Wunderbaren entziehen zu dürfen oder zu können meinen könnte, als bei diesem. Hat aber Jesus durch diese Erwähnung Erkenntniß der Sünde wecken wollen, so geht es nicht mehr an, zu denken, daß er im Anfang im Ernst den Mann des Weibes habe sprechen wollen, und nur erst durch die Antwort des Weibes seine prophetische Gabe erweckt worden sei (Lücke I. S. 589). Von solchen Zufälligkeiten wird Jesu Erkenntniß, Wille und Gedankengang doch nicht abhängig zu denken sein. Und welche Vorstellung von seiner prophetischen Gabe setzt dieß voraus! Daß er aber wirklich jene Absicht, das Gewissen zu erregen, hatte (gegen de Wette), zeigt auch der Erfolg.

In der Antwort des Weibes haben aber freilich die Wenigsten ein Bekenntniß finden wollen. Selbst Ebrard glaubt, daß sie abbrechen oder ausweichen wolle. Stier macht mit Recht geltend, daß in den Worten *θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σύ* das entschiedenste, ernstlichste Sündenbekenntniß liege (S. 151 f.). Damit muß nun auch ihre folgende Frage zusammenhängen. Besser in seinen Bibelstunden (S. 256 f.) hat hier gewiß das Richtigere vor den gelehrten Commentatoren. Sie will sich im Gebet an heiliger Stätte Vergebung ihrer Sünden holen — aber wo nun? auf Garizim oder in Jerusalem? Hat ihr Jesus ihre Sünde gezeigt, so soll er ihr nun auch zeigen, wo die Gerechtigkeit zu holen ist. Darauf geht denn Jesu Antwort, welche sie auf die rechte Innerlichkeit des Verhältnisses zu Gott verweist. Damit aber erinnert er sie an den Anfang des Gesprächs, wo er von seiner Gabe des Geistes gesprochen,

als der rechten Befriedigung des wesentlichen Bedürfnisses. Dadurch empfängt sie den Eindruck, daß alles an der rechten Stellung zu seiner Person gelegen sein werde.

Denn die Forderung der rechten Innerlichkeit des Verhältnisses zu Gott spricht er so aus, daß sie zugleich Ankündigung der neuen Zeit des Geistes wird, welche er herbeiführt: womit das Gespräch eine neue Wendung nimmt wieder mehr zu dem objektiven Heilsgut zurück, mit dessen Anbietung er begonnen. Denn zwar gibt er den Juden insofern den Samaritanern gegenüber Recht v. 22, als jene wissen, was sie anbeten, diese nicht wissen. Das will sagen, daß der Gott, den sie anbeten, ihnen ein nichtverstandener, den Juden ein besser gekannter sei. Denn obgleich es nicht ὅν heißt (de Wette), so ist ὅ doch das Objekt von προσκυνεῖν (Lcke S. 594 u. Bg. Cruſ.). Neutral aber ist von Gott hier die Rede, weil nicht Er an und für sich es ist, den die Samar. nicht wissen, wohl aber die Juden, sondern was man an ihm habe, nämlich daß er ein Gott des Heils, ein Gott der Erlösung sei. Denn dieses von Gott lehrt die Prophetie, welche die Samaritaner verworfen haben. Solche rechte Kenntniß Gottes also ist nur in Israel; denn dort ist die Stätte des Heils; dort also ruht auch seine Zukunft, und so lange es noch nicht geoffenbart ist, muß es dort gesucht werden. Aber nun ist es eben im Anbruch und zwar in seiner Person; also hört damit die Bedeutung jenes Ortes der Anbetung auf und Jesus ist an seine Stelle getreten. Das rechte Gottesverhältniß ist von da an nicht mehr örtlich, sondern persönlich, durch ihn nämlich, vermittelt und durch die Gemeinschaft mit ihm im Geist. Dieses neue Gottesverhältniß deutet Jesus dadurch an, daß er Gott als den Vater bezeichnet.

Man hat es befremdlich gefunden (Bg. Cruſ. S. 156. Lcke S. 597), daß sich Jesus hier mit den Juden zusammennehme, da er sich denselben doch außerdem entgegenstelle. Er thut das nicht, weil er unter den Juden geboren ist und lebt und hier Partei ist (de Wette), auch nicht um auf die Zerrüttung des samar. Lebens hinzudeuten (Bg. Cruſ.), was

ganz nur eingetragen ist, sondern weil er das Weib, nachdem er sie von ihrer Sünde gelöst, auch von der Unwahrheit ihrer Nationalität loslösen und zur Anerkennung der wesentlichen Wahrheit Israels bringen muß, damit sie des geschichtlichen Heils theilhaftig werden könne. Denn nur in seiner Geschichtlichkeit besitzt man auch das Wesen des Heils; seine Geschichtlichkeit ist aber für alle Zeiten jüdisch bestimmt (vgl. Stier S. 158). Was er hiemit dem Weibe zumuthet, ist schwerer als was er ihr vorher zugemuthet hat. Denn wie viele Fäden nationalen Zusammenhangs mußte sie lösen, um sich dieß Wort Jesu zu eigen zu machen! Dieses Wort aber, was enthält es anderes, als jene Unterweisung Pauli Röm. 11, daß die Heiden alle dem heiligen Grundstamme Israels, nur mit Aufhebung der nationalen Beschränkung, einverleibt werden? Nicht ohne diese Wahrheit gesichert zu haben, verkündigt Jesus, daß mit ihm die Zeit der allgemein menschlichen Gottesgemeinschaft im Geist angebrochen sei.

Ob nun mit ἐν πνεύματι der menschliche oder der göttliche Geist gemeint sei, läßt sich sofort nicht entscheiden. Es steht dem ἐν ὄρει u. s. w. nicht bloß in der Form (Bg. Crus.), sondern auch in der Sache entgegen. Jenes war ein προςκυνεῖν ἐν σαρκί, weil noch kosmisch vermittelt. Und obwohl die Juden den Samar. gegenüber die Wahrheit der Gottesanbetung hatten, so war dieselbe, weil sarkische Vorbereitung, noch nicht die wesentliche Wahrheit. Jetzt erst, wenn der Bereich der Anbetung das πνεῦμα sein wird, wird diese selbst auch eine Gottesanbetung in Wahrheit sein, d. h. die Wahrheit derselben wird dann gekommen sein. Somit bezeichnet also ἐν πνεύματι nicht bloß Sinn und Art, die Richtung des Geistes auf Gottes Geistigkeit, die Anbetung mit geistigen Begriffen, Gefühlen u. dgl.. wie de Wette erklärt hat, und es auch Lücke zu verstehen scheint, der sich aber nicht bestimmt genug erklärt; sondern es bezeichnet das objektive, reale Element, in welchem sich der anbetende Mensch nunmehr bewegt. Er lebt und webt in einem Reich, gleichsam in der Atmosphäre des Geistes, indem er zum Vater betet. Das wird als ein

neues bezeichnet. So wird es denn der Geist sein müssen, der erst von Jesus ausgegangen ist, nicht das Göttliche im Menschen (Lücke S. 598), das allezeit in ihm war und auch bei der alttest. Gottesverehrung das subjective Element des Anbetenden bildete, sondern das neue substanzielle Wesen, in welches der Christ hineingesetzt ist. Den Artikel aber hat πνεῦμα nicht, weil es nicht als Gottes Geist bezeichnet, sondern seiner generellen Natur nach, im Gegensatz zu jenem Anderen, charakterisirt ist. Im A. T. machte Oertlichkeit, im N. macht Geist die Anbetung zur gottgewollten. Vom Tempel umgeben mußte man dort sein, wenn die Gottesverehrung die wahre sein sollte; vom Geiste Gottes umgeben, im Reich des Geistes stehend muß man hier sein, um die Wahrheit der Gottesverehrung zu haben. Ein Objektives ist es beide Male, in der Gegensätzlichkeit seiner Art charakterisirt: darum ohne Artikel.

So muß die rechte Gottesverehrung sein, weil sie nur so Gott selber angemessen ist v. 24. Allerdings ist πνεῦμα ὁ θεός zunächst im Gegensatz gesagt zu kosmischer Körperlichkeit. Darum aber wird es nicht bloß ein negativer Begriff sein, sondern wird auch positiver Weise Gottes Wesen bezeichnen. Wie dieses substanzielle Etwas, das Geist genannt wird, vorzustellen sei, darüber ist hier nichts gesagt, und erklärend etwas zu sagen nicht hieher gehörig. Es ist genug, daß es Etwas ist, das aber den Gegensatz zur kosmischen Körperlichkeit bildet. In demselben substanziellen Sein, wie es Gott eignet, muß demnach der Anbetende sich befinden, wenn sein Anbeten das wahre, d. i. ein Anbeten in voller Gottesgemeinschaft sein soll. Daß jene Gotteserkenntniß, πνεῦμα ὁ θεός, nichts Neues war, hat de Wette durch die Verweisung auf die betreffenden alttest. Stellen (z. B. 1 Kön. 8, 27) anerkannt. Sie liegt als ganz natürlich und sich von selbst verstehend, dem ganzen A. T. von vornherein zu Grunde, und es ist ein arges Mißverständniß, die samarit. Gottesvorstellung für geistiger zu halten, als die alttest., wie Lücke geneigt scheint zu glauben (S. 599). Ist jener Gottesbegriff aber ein alttest., so erhellt, mit welchem Unrecht Köstlin (joh. Lehrbegr. S. 77) hierin das Spezifische

des Christenthums nach joh. Darstellung gefunden und (S. 79) gemeint hat, dieses Wort sei dem A. T. gegenüber etwas ganz Neues (vgl. Hofm. Schriftb. I. S. 66 f.). Aber die Folgerung, welche daraus gezogen wird, ist neu. Diese Folgerung wird aber erst jetzt gezogen, weil erst jetzt die Zeit der wesentlichen und adäquaten Gottesoffenbarung also auch der wesentlichen und adäquaten Gottesgemeinschaft im Geist Jesu des Christ da ist. Denn dieß beides ist angedeutet, sowohl durch die Bezeichnung Gottes als Vaters, als durch das Selbstzeugniß Jesu als des Christ. Das erstere wird die universelle Stellung Gottes zu Allen bezeichnen wollen, die mit Christi Erscheinung, als welcher der Welt gegeben war, an die Stelle des Verhältnisses Gottes zu Israel getreten ist. Gott, als welcher sich der Welt als den Heilsgott geoffenbart hat, der er vorher nur für Israel war, bezeichnet ὁ πατήρ. Das Verhältniß der Begriffe ist aber nicht dieß, daß diese christl. Bezeichnung Gottes der christl. Idee der Gottesverehrung entspricht (de Wette), noch auch, daß jene dieser folgt, sondern aus der Offenbarung des Vaters in Christo folgt die entsprechende christliche Gottesverehrung. Denn hat er vordem nur ein Volk sich erwählt zu seinem Sohn, so sucht er nun aller Orten, welche mit ihm in Kindesgemeinschaft im Geist treten möchten. Denn die Bedeutung „suchen" wird ζητεῖν wohl auch hier haben (gegen Bg. Crus.). Daß er solche sucht, welche in ein derartiges sittliches Verhältniß zu ihm treten wollen, läßt erkennen, daß die Gottesgemeinschaft nun nicht mehr national bestimmt ist.

Aber das Andere soll wieder durch eine ablenkende Frage des Weibes hervorgerufen sein (de Wette). Daß Jesus die Streitfrage nicht zu ihren Gunsten entschieden, sei ihr unangenehm gewesen, meint Lücke S. 600, sie habe daher abbrechen wollen mit der Bemerkung, das werde einmal gelehrt werden, wenn der Messias komme; dann sei es immer noch Zeit. Und doch soll sie Jesus dem messianischen Glauben so nahe gesehen haben, daß er sich ihr als Messias enthüllte (a. a. O.)? Bg. Crus. statuirt wenigstens die Möglichkeit, daß die Frage Aeußerung einer Ahnung von der höheren Persönlichkeit dieses

Juden sei. So wird es auch sein. Denn so weit ist dieß Weib bereits gekommen, daß sie nicht bloß von Garizim sich befreit hat, sondern von der vorchristlichen Aeußerlichkeit der Gottesverehrung überhaupt. Die von hier aus nun sich ihr in Aussicht stellende Gottesgemeinschaft wird, wenn irgend etwas, Sache der messianischen Zeit sein. So möchte wohl dieser Jude selber der Messias sein, da er ihr doch diese Freiheit des Verhältnisses zu Gott gegeben hat. Ob nun aber dieß nicht vielleicht ein neuer wesentlicher Schritt vorwärts ist, daß sie überhaupt von einem Messias spricht, da die Samar. mit der Prophetie auch diesen verwarfen (Br. Bauer Syn. I. S. 415)? Aber wenn auch kein anderer Nachweis vorhanden wäre, so entscheidet meines Erachtens diese Geschichte für eine, wenn auch ganz allgemein gehaltene messianische Erwartung dieses Volks. Denn mag das Weib im Ausdruck ihres Glaubens noch so sehr jüdische Form annehmen, was allerdings der Fall sein wird, da sie überhaupt zu dem Heil aus Israel sich bekannt hat, so ist doch die Sache schon vorher ihr eigen gewesen. Denn sonst würde sie *πιστεύω* und nicht *οἶδα* gesagt haben (vgl. Stier S. 169). Sodann ist auch v. 42 von *ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου* als von einer bekannten erwarteten Person die Rede. Das letzte Wort wird uns auch die Gestalt ihrer Erwartung erkennen lassen. Denn der spätere samarit. Messiasglaube, wie ihn Gesenius dargestellt hat, erlaubt uns einen Rückschluß auf seine Existenz der Substanz nach auch in dieser Zeit, nicht aber auf die Form (vgl. übrigens Bg. Cruſ. S. 161 f.). Denn diese wäre bis dahin zu vielen Einwirkungen ausgesetzt gewesen. Auch möchte ich weder mit Hengstenberg glauben, daß die Messiashoffnung von den Juden herübergekommen sei — denn dazu war der religiöse Gegensatz zu energisch, noch auch mit Stier (S. 170), daß wegen 5 Mos. 18, 15 ihnen jedenfalls der Prophet im Messias besonders hervortreten mußte; denn ob sie diese Stelle direkt von der Person eines Messias gedeutet, ist ungewiß; ferner tritt dieses Moment v. 42 nicht hervor, und war gewiß, wenn überhaupt in ihre Hoffnung aufgenommen, ein ganz untergeordnetes,

falls es erlaubt ist, aus der Allgemeinheit und Eigenthümlichkeit der gewählten Bezeichnung Schlüsse zu ziehn (gegen Lücke S. 595). Vielmehr erinnert es ganz entschieden an Aeußerungen und Gedanken, wie sie Lamech bei Noah's Geburt ausspricht (Gen. 5, 29). Ein Helfer aus der Noth des Lebens überhaupt, demnach ein Retter der Welt, wie es Noah vorbildlich war: das scheint die Hoffnung Samariens gewesen zu sein. Diesen Retter der Welt und zwar als den von den Propheten Israels geweissagten Christus in der Person dieses Juden gekommen zu glauben: so weit hatte sich dieß Weib durch Jesu Selbstzeugniß führen lassen.

2. v. 27—42. Jesus und die Samaritaner. Wir nehmen diese Verse als Einen Abschnitt zusammen, ungeirrt durch Stier's Meinung (S. 174), daß auf das Gespräch Jesu mit dem Weibe eine erläuternde Beilage über sein Verhältniß zu seinen Jüngern folge, entsprechend der entsprechenden vorhergehenden über sein Verhältniß zum Täufer, so daß Jesus selbst mitten hineingestellt sei zwischen seinen Vorläufer und seine Abgesandten. Denn das Gespräch mit den Jüngern hat keine selbständige Bedeutung, sondern ist nur ein Theil der übrigen Geschichte, wenn auch Jesus dieser eine solche Wendung gibt, daß sie zur Erziehung der Jünger dient.

Im Gespräch mit Nikodemus hatte Jesus mit der Hinweisung auf das innere religiöse Leben schließen müssen. Hier ist er schon darüber hinausgegangen und kann mit der entschiedensten Selbstbezeugung als Lohn der gläubigen Gesinnung schließen. Nikodemus war schweigend und überlegend fortgegangen; in freudiger Glaubensgewißheit, brennenden Herzens, eilt dieß Weib fort, Heroldin seines Namens zu werden. Dort erweitert Jesus selbst seinen Kreis, von Jerusalem aus ganz Judäa durchziehend, lehrend, taufend, Aufsehen erregend, und doch findet er nicht rechten Glauben. Hier kommen die Schaaren zu ihm heraus und bitten ihn, zu bleiben: und nach zwei Tagen glauben sie an ihn. Eine Erweiterung des Kreises ist es hier wie dort. Dort vom Mittelpunkt Israels aus in den Gränzen Judäa's, hier von einem zufälligen Ort aus außer-

halb der Gränzen des Verheißungsvolks. Zwei Kreise haben wir also. In Israel zunächst, dann außerhalb Israel's wird das Reich Gottes gepflanzt werden. Auf diese Thatsachen der Zukunft sind die beiden Abschnitte des Evangeliums eine Weissagung. In diesem Sinne ist wahr, was Baur S. 147 gesagt hat, vorliegende Geschichte bedeute die Bekehrung der Heidenwelt. Israel und Nichtisrael soll berufen werden zum Reich Gottes. Denn Jesus ist nicht bloß Erfüllung aller Geschichte Israels, sondern ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (v. 42). Der Erfolg ist, daß dort zwar Einzelne glauben, aber im Ganzen ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ᾽ αὐτούς (3, 36), hier dagegen sieht Jesus ein weites zur Ernte reifes Saatfeld (v. 35). So spricht er in freudiger Voraussicht der Zukunft der Heiden, wenn auch zunächst in Hinblick auf das zuströmende Volk Sychar's. Denn das Feld, welches die Propheten, der Täufer, er selbst bebaut, ist die Welt, wenn sie gleich sich zunächst auf Israel's Gränzen beschränkten. Dieß Feld nun soll geerntet werden. Das weiß vorerst bloß Er. Den Jüngern ist eben so verborgen, wie er mit Nichtjuden, als wie er vollends mit einem nichtjüdischen Weibe lehrend reden, ja sich ihr als den Christ bezeugen könne, weil sie die allgemein menschliche Bestimmung des Evangeliums noch nicht kennen, als sie auch nichts wissen von jener Zukunft des Reiches Gottes. Jesus erkennt sie aus diesem Vorfall. In dieser Absicht scheint ihm auch der Vater dieß Weib entgegengeführt zu haben, wie zur Erinnerung an jene Zukunft und zum Troste über die Erfahrung, die er in Judäa gemacht. Des Vaters Wille und Werk (v. 34) tritt ihm von hier aus in seinem ganzen Umfang vor die Seele, und erfüllt ihn dadurch mit jener Freude und Befriedigung, welche ihm leibliche Befriedigung unnöthig machte.

Aber eine leise Trauer mischt sich in diese fröhliche Aussicht. Denn Er zwar hat gesät, aber ernten werden Andere v. 37 f. Hätte Israel sofort Glaubensgehorsam erzeigt, so hätte auch die Ernte sofort beginnen können. Aber da das Evangelium von Israel aus übergehen muß zu den Heiden, so beginnt erst die Zeit der Heiden und Jesus kann nur säen.

Andere werden in seine Arbeit eintreten und die Frucht sammeln. Aber bereits die Jünger werden diese Ernte beginnen, und was er hier erfährt, ist ihm Gewähr dafür. Darum ist es doch eine freudige Erfahrung die er macht; und billig herrscht in diesen Aeußerungen der Ton der Freude. Welch eine selige Thätigkeit ihrer wartet, zeigt er damit seinen Jüngern. Darin aber wird sie bestehen, daß sie die Menschen sammeln in die Gemeinde Christi zum ewigen Leben, und in diesem Erfolg wird zugleich der Lohn bestehen. „Zum ewigen Leben" sage ich; denn mit Recht hat Bg. Cruſ. die Erklärung von de Wette zurückgewiesen, es heiße: „gleichsam in die Scheuern des ewigen Lebens." Denn was diesem Bilde erst Möglichkeit gibt, ist hier hineingetragen. Ueber jenen Erfolg ihrer Thätigkeit freut sich auch Jesus, obgleich er mit dem Säen sich begnügen muß. Denn ὁμοῦ v. 36 ist nicht zeitlich zu verstehen, sondern sachlich, wie es denn Bg. Cruſ. mit „sowohl — als auch" umschrieben hat.

Daß bei der Erwähnung derer, welche als Säeleute den Schnittern der Ernte vorgearbeitet haben, Jesus an sich selbst denke, darin stimmen die neueren Ausleger so ziemlich alle überein. Hat ja Er doch auch die „Mühe und Arbeit" gehabt, die Apostel dann am Tag der Pfingsten die reife Frucht einzubringen begonnen. Deßhalb hat schon Chrysostomus mit diesem Wort jene Thatsache als Erklärung zusammengestellt. Aber daß nun Jesus allein sich mit dem Plural ἄλλοι v. 38 meinen solle, dazu kann ich mich nicht verstehen, obgleich es Stier mit großem Eifer verficht (S. 183); sondern habe oben die Propheten und den Täufer mit ihm zusammengestellt, obgleich dieß Stier „das Schlimmste" nennt, und als „innerlichst unwahr" und „gegen die ganze heil. Schrift" gehend bezeichnet, Moses und die Propheten als die Säeleute zu denken (a. a. O.). Allerdings nicht als die einzigen, wohl aber als dazu gehörig. Christus wird mit jenen nur unter einem speziellen Gesichtspunkt zusammengestellt, sofern er nämlich so wenig wie jene die Gemeinde Gottes selbst gesammelt hat in seinen Fleischestagen, sondern sie erst vorbereitet. So viele ihrer also thätig waren

in solcher vorbereitenden Arbeit, welche mit der Verklärung Christi und dem Tag der Pfingsten schloß, diese Alle sind mit *ἄλλοι* v. 38 gemeint.

Die vorläufige Frucht nun, auf die eigentliche weissagend, ist das Kommen der Samaritaner zu Jesus. Veranlaßt zwar ist es durch ein fremdes Wort, und zwar durch das Wort vom wunderbaren Wissen Jesu; aber indem der Glaube nicht hiebei stehen bleibt, sondern sich in der Annahme des Selbstzeugnisses Jesu und in der damit gegebenen Erfahrung seiner selbst, als den er sich bezeugt, vollendet, erhebt er sich so zum wahren und rechten Glauben, nämlich zum Glauben an Jesus in seinem Wort, erzeugt durch sein Wort, verwirklicht als innere Erfahrung Jesu.

Weil die hier besprochene Geschichte weissagend ist für die Zukunft, so hält sie Baur (S. 147) für erdichtet und zwar aus der späteren Thatsache der Bekehrung Samariens gebildet und rückwärts verlegt. Nun aber ist auch, was von Jesu Erfolg in Judäa gesagt wird, wie wir sahen, weissagend und beide Abschnitte entsprechen einander und gehören somit zusammen. Es müßte also von jenem dasselbe behauptet werden. Und doch hält ihn Baur nur für eine Rückversetzung aus der späteren Wirksamkeit Jesu selbst in eine frühere Zeit. Aber Luc. 9, 52 soll sich mit unserem Bericht nicht vertragen (S. 147). Allerdings wird er dort von den Samaritanern nicht zurückgewiesen, bloß weil er ein Jude ist und nach Jerusalem reist (so gewöhnlich); denn durch Samarien ging der gewöhnliche Pilgerweg der Galiläer; sondern weil er Messias sein wollte und als solcher nun zum Tempel Jerusalems sich bekannte. Dieser Widerstand wird aber nur um so erklärlicher, wenn Jesus, der Messias aus den Juden, bei anderen Samaritanern bereits Glauben gefunden hatte und durch solche scheinbare Verläugnung der nationalen samarit. Ehre Widerspruch hervorgerufen war. Daraus wird sich dann auch der Erfolg Simon's des Magier's leichter erklären, welcher von Baur ebenfalls als ein Argument gegen unsere Erzählung gebraucht wird, aber auch nur eines dafür ist. Denn war einmal die

messianische Erwartung in Samarien angeregt, hatte es aber mit diesem Messias der Juden ein Ende genommen, das ihn gerade nicht als Messias zu bestätigen schien, so mochten sie nun um so leichter einem zufallen, der als großer Wunderthäter und als samarit. Messias ihrer nationalen Eitelkeit schmeichelte. Desto eher aber konnten sie wieder für Jesus den Christ gewonnen werden, wenn sich zeigte, daß das Wundervermögen jenes Simon ganz in den Schatten gestellt werde durch die Thaten der Jünger Jesu, und daß dieser doch als der Christ erwiesen sei durch die Auferstehung.

3. v. 43—54. Jesus und die Galiläer. In Samarien hatte Jesus zwar Arbeit und Frucht wider Verhoffen gefunden. Aber er wußte doch, daß dieß ihm nur eine Weissagung der Zukunft und nicht eine Weisung für die Gegenwart sein sollte. Deßhalb bleibt sein Vorhaben, sich in die Stille zurückzuziehen, dasselbe. Dieß nun will der Evangelist andeuten durch die Worte v. 43. 44: Jesus sei nach zwei Tagen nach Galiläa gegangen, weil einem Propheten in seinem eigenen Vaterland keine Ehre erwiesen werde. Offenbar ist der nächstliegende Sinn dieser Worte der, daß er eben darum nach Galiläa gegangen, weil er dort als in seinem Vaterlande keine Ehre zu erwarten hatte. Das hat man aber vielfach für einen unmöglichen Gedanken gehalten und deßwegen unter πατρίς Judäa verstanden, sei es nun, daß man an das Vaterland der Propheten (Orig. Bg. Cruſ.), oder an seine Geburt in Bethlehem dachte (Lücke S. 615 f. Ebrard Kritik S. 303). Aber für's erste ist troz dieser nicht Judäa seine πατρίς, denn er ist in der evang. Geschichte der Nazarener (vgl. 1, 46). Sodann paßt dieß nicht in den Zusammenhang (vgl. de Wette z. d. St.); denn er verläßt hier (ἐκεῖθεν v. 43 vgl. γάρ v. 44) nicht Judäa, sondern Samaria, wo er Glauben gefunden hatte. Es hat aber weder γάρ seine begründende Bedeutung verloren und dafür die der erklärenden Einleitung erhalten (Lücke S. 617) noch wird begründet, warum er erst so spät nach Gal. gegangen sei (Mey.), oder vorher länger in Judäa und Samarien wirkte (Reuß) u. dgl., sondern bloß, warum er jezt

nach Gal. ging. Dort durfte er hoffen, am leichtesten in Ruhe und Stille bleiben zu können (vgl. Hofm. Weiss. II. S. 86. 87). So wird denn die Schwierigkeit dieser Stelle nicht unbegreiflich sein (Schwegler in Zeller's Zeitschr. I, 1. S. 167 vgl. Bg. Crus. S. 173). Der folgende Satz ist aber mit οὖν und nicht mit δέ angeschlossen, weil nicht zunächst die Aufnahme, die Jesus fand, seinem Wort entgegengestellt sein will (Thol. vgl. de W.), obgleich beides der Sache nach einander gegenübersteht, sondern weil aus dem Vorhergehenden nur folgernd angeschlossen sein will, daß er demgemäß nun auch nach Gal. gekommen sei.

Hier nun aber ist zwischen Jesu Absicht und der Wirklichkeit derselbe Gegensatz, wie bei der Reise durch Samaria. Er hatte gehofft, unbemerkt bleiben zu können, fand aber freudigen Empfang; und er hatte doch seine Wunderzeichen nicht bei ihnen, sondern in Jerusalem gethan. Er hatte vor, sich für einige Zeit in die Stille zurückzuziehn; aber der zähe Glaube des Kapernaiten nöthigt ihn, ein Wunderzeichen zu thun, ob er doch gleich zuerst ablehnend nnd mit einem Vorwurf auf die Bitte antwortete. Denn es war zwar der Glaube der Galiläer und dieses Kapernaiten zunächst nur ein jenem Wunderglauben der Juden (2, 23) ähnlicher. Denn um der Zeichen willen die sie gesehen hatten, empfingen sie ihn freudig (v. 45); und jenem Manne muß Jesus vorwerfen, daß ihr Glaube nur immer auf wunderbare Zeichen sich gründen wolle (v. 48). Aber jene waren ihm geneigt, obgleich er nicht bei ihnen, sondern nur in Jerusalem und Judäa bisher Wunder gethan und gewirkt hatte, und dieser hält in seinem Glauben so vertrauend an Jesu Person fest, daß ihm sein Wort genügt, um der Sache gewiß zu sein.

Jesus richtet seine wunderbare Hülfe so ein, daß er den Glauben von der Wunderhaftigkeit derselben loslöst und auf sein Wort verweist (vgl. Baur S. 152). Wie es nun von den Samaritanern heißt v. 41 ἐπίστευσαν διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ, so hier v. 50 ἐπίστευσεν τῷ λόγῳ. Grund und Gegenstand des Glaubens ist Jesu Wort. Dieß ist der Fort-

schritt des Glaubens, welchen der Evangelist durch die zwei Beispiele aus Sam. und Gal. schildern will im Gegensatz zu dem wesentlich Unglauben in sich bergenden Wunderglauben Judäa's. Von dem Manne hier gilt ganz, was der Evangelist als letztes Wort Jesu anführt und damit die rechte Beschaffenheit des Glaubens bezeichnet: *μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες* (20, 29). Die Entwicklung des Glaubens zu diesem Ziel uns erkennen zu lassen, ist das ganze Evangelium angelegt.

Wie aber jener Vorgang Samaria's nicht bloß als einzelner und für die Gegenwart Bedeutung hatte, sondern weissagend war für die Zukunft; ähnlich ist es auch hier. Jener Kapernait repräsentirt Galiläa überhaupt. Denn im Plural redet Jesus v. 48 zu ihm, und was ihm gilt, gilt allen. Auch in Gal. ist es, wie in Judäa, daß Jesus nur durch sinnenfällige Wunderzeichen hoffen kann, Glauben zu erwecken. So wird er denn mit Zeichen und Wundern auftreten müssen, wenn er seiner Zeit die Wirksamkeit als Prophet Galiläa's beginnen wird. Aber der Erfolg wird ein anderer sein, als dort. Es wird ihm hier gelingen, einen größeren Kreis von Jüngern zu finden, welche der sinnenfälligen Wunder für ihren Glauben nicht mehr bedürfen, sondern lediglich an sein Wort sich halten. Hiebei ist freilich vorausgesetzt, daß jener Bittende nicht ein Heide war, wozu ihn Baur S. 154 und Bg. Cruſ. machen. Denn da Jesus v. 48 weder diesen Mann allein, noch das Volk abgesehen von ihm (Bg. Cruſ.) meint, sondern beide, so gehört er mit den Galiläern zusammen und ist ein Jude (Lücke). Denn, obwohl er mit Glauben kam, so war doch dieß ein Mangel daran (gegen Bg. Cruſ.), daß er Jesum bat mit ihm hinabzukommen und seinen Sohn zu heilen. Ganz anders spricht jener Hauptmann Luc. 7, 2 ff. v. 7 *εἰπὲ λόγῳ καὶ ἰαθήτω ὁ παῖς μου*. Deßhalb konnte auch Jesus sagen v. 9 *οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον*. Aber wegen dieses Mangels verdient er nicht die Anklagen, welche Stier (S. 187—191) gegen ihn erhebt. Denn für's erste klammert er sich wie der ringende Jakob an den

HErrn an, als wollte er ihn nicht lassen, bis er ihn gesegnet. Sodann besteht er sofort die wahrlich nicht geringe Probe des Glaubens, die ihm Jesus auferlegt, indem er ihn glauben heißt ohne zu sehen (v. 50). Im neuen Leben seines Sohnes aber findet er sammt seinem Hause selber das ewige Leben im Glauben (3, 36). So belohnt Jesus den Glauben an sein Wort, während über den Ungläubigen Judäas der Zorn Gottes bleibt (3, 36).

Damit schließt denn der erste Kreis. Jesus der Sohn Gottes, das fleischgewordene Wort, die Wahrheit und Erfüllung des A. T. und aller alttest. Offenbarung, die wesentliche Befriedigung des menschlichen Bedürfnisses: als solcher eingeführt und sich selbst einführend, bezeugt und sich selbst bezeugend; auf der andern Seite Glaube und Unglaube, Halbglaube der den Unglauben in sich schließt, oder zum rechten Glauben sich entwickelt, zum rechten Glauben, welcher der Wunder nicht mehr bedarf, sondern nur an das Wort sich hält und in der Lebensgemeinschaft mit Jesu seine Belohnung hat; der erste rasche Beginn und umfassende Versuch Jesu, seine Beschränkung auf die Einzelnen, seine Rückkehr in die Stille: dieß Alles wird uns in kreisförmiger, in fortschreitender und in der mannigfachsten gegensätzlichen Bewegung vorgeführt. Das Eine Wort aber ist Mittelpunkt und Zusammenfassung des Ganzen: an Jesus Gottes Sohn muß geglaubt werden; nach Gottes Ordnung und zum ewigen Leben wird an ihn geglaubt; um seiner Selbstbezeugung willen soll man an ihn glauben.

Schon in der letzten Geschichte aber wird uns eine Selbstoffenbarung Jesu berichtet, welche nicht so allgemeinen und umfassenden Charakter's ist wie die bisherige, sondern spezieller. Ὁ υἱός σου ζῇ spricht er v. 53 und offenbart sich damit als den, welcher Leben gibt. Hiedurch ist das Folgende eingeleitet. Stier hat deßhalb diese Erzählung mit Cap. 5 und 6 zu Einem Abschnitt zusammengenommen (S. 186 f.), aber aus Mißverstand der Art, welche der Construktion unsres Evangeliums eigen ist. Ich denke, es bedarf nach dem Bisherigen nicht mehr des Nachweises, daß v. 46—54 nothwen-

dig zum Vorhergehenden gehört. Aber wir sahen bereits früher, daß im Evangelium der Schluß eines Abschnittes zugleich Uebergang zum folgenden zu werden pflegt. So werden wir uns durch die allerdings augenscheinliche Verwandtschaft dieser Verse mit Cap. 5 und 6 in unserer Eintheilung nicht irre machen zu lassen brauchen.

Als das Leben offenbart sich Jesus, dann als das Licht, beides steigernd, und beides im Gegensatz und unter dem Widerspruch des Unglaubens Israels. In diesen Widerstreit führt uns nun Cap. 5 sofort hinein. —

Verzeichniß der Druckfehler.

S. 5	Z.	13	v.	o.	st.	Anderen l. anderen
„ 8	„	19	„	„	„	herrschte l. herrsche
„ 10	„	1	„	„	„	brauchte l. brauche
„ 12	„	6	„	„	„	10 l. 20
„ 21	„	1	v.	u.	„	αὐτῶ l. αὐτῷ
„ 26	„	8	„	„	„	zusammenstimmt l. zusammenstimme
„ 33	„	5	„	„	„	jeder l. jener
„ 33	„	2	„	„	„	nurch l. durch
„ 35	„	4	v.	o.	„	sogar l. so gar
„ 39	„	8	„	„	„	machte l. mache
„ 39	„	1	v.	u.	„	16, 6. l. 16. 6,
„ 47	„	10	v.	o.	„	er l. es
„ 53	„	8	v.	u.	„	μείνη l. μείνῃ
„ 64	„	7	v.	o.	„	leiden l. leiten
„ 79	„	5	„	„		tilge: um
„ 81	„	12	„	„	„	jene l. jenes
„ 82	„	4	„	„		tilge das Komma und lies dafür: er
„ 88	„	10	„	„	„	müßte l. mußte
„ 127	„	6	v.	u.	„	erstlich l. ernstlich
„ 134	„	19	v.	o.	„	eigenstens l. eigenstes
„ 170	„	17	„	„	„	ארון l. אָרוֹן
„ 171	„	1	„	„	„	die l. wie
„ 180	„	15	„	„	„	konnte l. konnten
„ 192	„	9	„	„	„	der l. des
„ 197	„	1	„	„	„	Abgeschlossenen l. Unabgeschlossenen
„ 201	„	10	„	„	„	Carzov l. Carpzov
„ 222	„	18	„	„	„	von l. mit
„ 256	„	2	v.	u.	„	Anwendung l. Anordnung
„ 269	„	13	v.	o.	„	vielmehr l. viel mehr
„ 290	„	17	v.	u.	„	Kabbale l. Kabbala
„ 293	„	18	„	„	„	αὐτῶ l. αὐτῷ
„ 299	„	20	v.	o.	„	Nichtsglaubens l. Nichtglaubens
„ 307	„	6	v.	u.	„	Glauben l. Glaube
„ 317	„	4	v.	o.	„	Manassa l. Manasse
„ 330	„	14	„	„	„	dus l. das
„ 339	„	8	„	„	„	entwickellt l. entwickelt
„ 342	„	11	v.	u.	„	erzählen l. erzähle
„ 346	„	17	„	„	„	ἐ l. εἰ
„ 357	„	16	v.	o.	„	Charalter l. Charakter
„ 357	„	11	v.	u.	„	gilt l. gibt
„ 359	„	1	v.	o.		tilge: zu
„ 359	„	1	v.	u.	„	behandele l. behandelte
„ 362	„	15	„	„	„	weissagengen l. weissagenden
„ 366	„	7	v.	o.	„	Hof. l. Hos.
„ 371	„	19	„	„	„	Nikoemus l. Nikodemus
„ 372	„	9	„	„	„	inner l. innere
„ 382	„	16	v.	u.	„	ἔγρα l. ἔργα

Andere leicht bemerkbare Fehler, wie Vertauschung von u und n, ſ und f, Wiederholung eines Wortes, oder Weglassung des Parenthesezeichens möge ein geneigter Leser selbst verbessern.

Verzeichniß der Druckfehler.

S.	5	Z.	13	v.	o.	st. Anderen l. anderen
"	8	"	19	"	"	" verſchte l. verſche
"	10	"	1	"	"	" brauchte l. brauche
"	12	"	6	"	"	" 10 l. 20
"	21	"	1	v.	u.	" [illegible]
"	26	"	8	"	"	" zuſammenſtimmt l. zuſammenſtimme
"	33	"	5	"	"	" jeder l. jener
"	33	"	2	"	"	" much l. durch
"	33	"	4	v.	u.	" ſogar l. ſo gar
"	39	"	8	"	"	" machte l. mache
"	39	"	1	v.	u.	" 16, 6. l. 16, 6,
"	47	"	10	v.	o.	" er l. es
"	53	"	8	v.	u.	" [illegible]
"	64	"	7	v.	o.	" leiben l. leiten
"	79	"	5	"	"	tilge: um
"	81	"	12	"	"	" jene l. jenes
"	82	"	4	"	"	tilge das Komma und lies dafür: er
"	88	"	10	"	"	" müßte l. mußte
"	127	"	6	v.	u.	" erſtlich l. ernſtlich
"	134	"	19	v.	o.	" eigenſtend l. eigenſtes
"	170	"	17	"	"	" [illegible]
"	171	"	1	"	"	" die l. wie
"	180	"	15	"	"	" konnte l. konnten
"	192	"	9	"	"	" der l. des
"	197	"	1	"	"	" Abgeſchloſſenen l. Unabgeſchloſſenen
"	201	"	10	"	"	" Carzov l. Carpzov
"	222	"	18	"	"	" nur l. mit
"	256	"	3	v.	u.	" Anwendung l. Anordnung
"	269	"	13	v.	o.	" vielmehr l. viel mehr
"	290	"	17	v.	u.	" Kabbale l. Kabbala
"	293	"	18	"	"	" [illegible]
"	299	"	20	v.	o.	" Nichtsglaubens l. Nichtglaubens
"	307	"	6	v.	u.	" Glauben l. Glaube
"	317	"	4	v.	o.	" Manaſſa l. Manaſſe
"	330	"	14	"	"	" dus l. das
"	339	"	8	"	"	" entwickellt l. entwickelt
"	342	"	11	v.	u.	" erzählen l. erzähle
"	346	"	17	"	"	" ʒ l. ʒſ
"	357	"	16	v.	o.	" Charalter l. Charakter
"	357	"	11	v.	u.	" gilt l. gibt
"	359	"	1	v.	o.	tilge: zu
"	359	"	1	v.	u.	" behandele l. behandelte
"	362	"	15	"	"	" weiſſagengen l. weiſſagenden
"	366	"	7	v.	o.	" Hoſ. l. Joſ.
"	371	"	19	"	"	" Nikdemus l. Nikodemus
"	372	"	9	"	"	" inner l. innere
"	382	"	16	v.	u.	" [illegible]

Andere leicht bemerkbare Fehler, wie Vertauschung von u und n, ſ und f, Wiederholung eines Wortes, oder Weglassung des Parenthesezeichens möge ein geneigter Leser selbst verbessern.

Luthardt, Christoph Ernst,

Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert und erklärt

Bd.: 1

Nürnberg (1852)